Irénikon

TOME XII

5. 1935 Septembre-Octobre

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1935 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des compte-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome XII. N° 5. Septembre-Octobre 1935.

L'unité organique du Catholicisme d'après Möhler

II

La Synthèse : Die Einheit in der Kirche (1825)

Neander, le maître protestant de Berlin le plus admiré par Möhler, avait défini l'histoire de l'Église comme « l'histoire de la pénétration de la vie humaine par le principe de vie divine qui lui a été communiquée par Dieu en Jésus-Christ ». Et, ajoutait-il, « l'agent principal qui détermine ses progrès, c'est le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ agissant dans la communauté des croyants qu'Il a fondée ». Or si, au dire de Möhler lui-même, son séjour à Berlin doit être considéré « comme le moment le plus décisif et le plus important de sa vie », c'est précisément parce que tout l'attrait d'une telle thèse — en ce qu'elle renfermait de haute vérité — était devenue *entre les mains de Dieu* un moyen pour que le catholicisme se révélât à lui « dans son éternelle élévation, dans son indestructible force... ». Que représentait donc à Möhler cette intuition soudaine ? Quelle était cette force indestructible ? La vie dans l'unité,

disions-nous en terminant. Précisons : l'Esprit du Christ comme source de cette vie et garant de cette unité, l'Esprit d'Amour, âme et lien de ce Corps vivant qu'est l'Église, Corps Mystique du Christ-Vérité, voilà ce que Möhler va maintenant découvrir, ce que — après l'intuition initiale encore confuse — il va maintenant découvrir dans la clarté.

En rentrant à Tubingue, il se mit aussitôt à l'œuvre, l'œuvre humble et difficile du professeur déjà morcelé par ses cours. « J'entrepris, dit-il, de travailler à une partie de l'histoire de l'Église du moyen-âge » (1).

Aussitôt le voici arrêté : il éprouve en face de cette époque le sentiment que pour la comprendre quelque chose lui manque : « Une nécessité intérieure me conduisait à présupposer la nécessité d'une liaison plus profonde dans l'ensemble de l'histoire ». Une liaison plus profonde que celle de l'apparition dans le temps des réalisations existentielles de l'Église. Il pressent qu'il faut un point d'attache à ces « apparitions historiques postérieures ». En face de ces phénomènes historiques qu'il est déjà porté à considérer comme l'expression extérieure d'un développement intérieur permanent, il ressent impérieusement le besoin de *retrouver* « le point de départ », le principe, le « germe solide et durable » de ce développement. Principe sans lequel cet *état*, ce *moment* qu'il étudie ne saurait avoir son sens en plénitude puisque c'en est seulement « un terme passager, un épanouissement certes, mais temporaire... » (2)

Il y a en effet avec l'histoire de l'Église chrétienne quelque

(1) Texte d'une première préface d'un très grand intérêt pour la compréhension de *Die Einheit* et qui ne fut pas publiée. Citée par G. GOYAU, *Möhler*, p. 19 suiv.

(2) La préface dont nous parlons ci-dessus exprime tout ce progrès de la recherche de Möhler dans la réflexion suscitée par l'effort de pénétration historique exacte. Toutes ces expressions en sont tirées.

chose de nouveau par rapport à la méthodologie historique ordinaire. Pour comprendre le christianisme, même historiquement, il faut *en être* : « Le christianisme est surtout une chose de vie, et l'histoire de l'Église est un développement de la vie ».

Möhler affirmait ainsi d'emblée, avec une maîtrise critique incontestable, ce qui, dans l'histoire de l'Église, est irréductible à toute autre histoire, ce qu'un véritable historien, en rigueur scientifique, ne saurait méconnaître sans fausser la ligne réelle de ses manifestations successives. Ainsi, au moment où il parvient à sa conception pleine et résolue de l'unité dans l'Église selon les exigences de l'Esprit d'Amour qui, comme nous allons le voir, la fonde et l'anime, Möhler tient à souligner que c'est *par l'histoire* que s'est éclairée en lui cette intuition qu'il portait jusque-là dans son esprit « sans une claire conscience ». Notons bien cependant que, lorsqu'il parle ainsi du rôle de l'histoire, Möhler entend qu'il ne faut la considérer que comme un *medium*, une sorte de miroir, réel tant qu'on voudra mais qui ne peut avoir d'intérêt que dans la mesure où elle nous reflète une réalité absolue, préexistante à elle et vécue, réalité qui la fonde et dont elle nous est comme l'image, le vestige, telle que la marque réelle du sceau sur la cire. Et c'est par elle pour ce qui concerne l'Église, par la leçon et l'exigence de ses faits considérés dans leur réalité entière et dans la continuité organique de leur développement que Möhler est amené à poser un principe vital de cette continuité et à le poser en sa réalité essentielle, spirituelle, car l'Église est avant tout un phénomène de vie. Ainsi, quels que soient les reproches fondés que l'on puisse faire à la première œuvre de Möhler sur l'équivoque de certaines formules (reproches, que nous signalerons au passage et que d'ailleurs il prévoyait lui-même) il reste qu'on ne peut sans injustice oublier, en jugeant de l'œuvre, cette distinction fondamentale qui en est *la clef* selon laquelle — sans

jamais rien nier de l'objectivité des choses, des institutions, des phénomènes — Möhler s'efforçait par delà leur extériorité et pour leur conserver la vie, de retrouver l'intériorité toute spirituelle de leur principe, de leur cause. C'est de cette intuition encore quelque peu confuse qu'allait naître, en l'explicitant, « L'unité dans l'Église » ou, selon le sous-titre, « Du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles ».

L'esprit des Pères ! Il est instructif de constater avec quel amour, quelle attention, quel effort de compréhension Möhler s'est pénétré de leur pensée, de leur doctrine, avec quel réalisme il a tenté, d'après leurs œuvres, de revivre leur vie et celle des premiers chrétiens dont ils furent véritablement les pères. On ne peut ouvrir une page de l'*Unité* sans y lire le nom, sans y retrouver la pensée de l'un d'entre eux. « Je n'ai pas seulement cité les sources avec soin, insiste-t-il, je les ai mentionnées mot à mot ». Drey, son premier maître, était pour quelque chose dans cette objectivité. Les maîtres protestants de Berlin aussi. Mais plus immédiatement c'était sa clairvoyance personnelle, son exigence de logique vitale qui l'avaient amené à reconnaître comme indispensable ce contact avec les écrits de l'époque primitive : « Je n'avais pas étudié les sources moi-même, précise-t-il, mais j'avais (jusqu'ici) seulement lu ce que d'autres croyaient avoir trouvé, qui pour la plupart d'ailleurs n'avaient pas étudié les sources. Le meilleur parti semblait donc être de voir moi-même, *et de chercher moi-même...* »

Mais venons-en, nous aussi, au texte et tâchons d'en dégager la leçon vivante.

L'Église et la foi.

L'Unité dans l'Église s'ouvre sur cette affirmation : toute foi en Jésus-Christ ne peut exister que par l'intervention du Saint-Esprit : ainsi en fut-il pour saint Pierre

(Matth. XVI, 16-17). Ainsi encore la doctrine de saint Paul et le sentiment commun des Pères. Opérations de l'Esprit en nous qui sont *communications essentielles* : οὐσιώδως (1). D'où ce sens du mysticisme qui « est fondé sur l'essence même du catholicisme ». Or cet esprit, principe de foi et de mysticité, « qui pénètre et qui anime ainsi tous les fidèles, devait par cela même les réunir en une grande communauté et produire une société spirituelle, une unité de tous les fidèles » (2).

Voilà l'Église, et l'unité dans cette Église. Qu'on remarque la précision et la portée du langage : l'Esprit *pénètre*, l'Esprit *anime*. Il pénètre et anime tous les fidèles, et c'est comme tels qu'ils sont fidèles. C'est l'Esprit, ainsi pénétrant et animant, qui *produit* la société spirituelle qu'est l'Église.

Mais prenons bien garde, s'il est vrai que l'esprit, à proprement parler, « ne rencontre que l'esprit », il reste que le nôtre est celui d'un homme et ne saurait échapper aux conditions qui lui sont faites, selon sa nature, d'exister *dans* les lois du psychisme humain. Dans ce principe tiennent toutes les exigences de la visibilité, à notre esprit de chair, de cet Esprit de Dieu qui, par l'Église qu'il ne cesse de produire, nous donne ce Christ dont nous avons faim.

C'est par le chemin de la chair que l'Esprit est venu jusqu'à nous : c'est par Jésus-Christ d'abord qu'Il nous fut donné. « C'est Lui, Jésus-Christ, qui a fondé la communauté des fidèles... C'est Lui qui a versé dans nos cœurs l'amour dans le Saint-Esprit » (3). Mais parce qu'il nous a donné comme ciment d'unité l'Amour, et comme vie l'Esprit, on ne peut le connaître Lui, on ne peut l'aimer que par cet

(1) *Die Einheit in der Kirche*, p. 1 suiv. Nous renvoyons, pour faciliter les recherches à la traduction de PH. BERNARD, Bruxelles, 1839. Voir notamment p. 236 appendice I, une longue et précieuse explication de cet οὐσιώδως dans le contexte des Pères.

(2) *Die Einheit*. Trad. cit., p. 2.

(3) *Die Einheit*. Trad. cit., p. 16.

Esprit qui nous est ainsi donné : « Le Père envoie le Fils et celui-ci le Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu est parvenu jusqu'à nous. *Nous parvenons à Lui en sens contraire* : le Saint-Esprit nous conduit vers le Fils et celui-ci nous mène vers le Père » (1). Mais, bien sûr, cet Esprit c'est toujours Celui que le Christ nous a donné et qu'Il nous donne sans cesse, car c'est *par le Fils* que le Père nous a donné l'Esprit. mais c'est par cet Esprit, ainsi donné initialement par le Père, que nous allons vers Jésus, fils de Dieu : *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum...* Voilà pourquoi, disait Möhler dans la première préface, non publiée, voilà pourquoi j'ai commencé par le Saint-Esprit.

Cette communication essentielle, cette présence vivante constituant la communion des fidèles, c'était la grande doctrine des Pères. On retrouvait donc dans l'Église ce que Schleiermacher avait tant mis en relief : cette activité créatrice, vivificatrice de l'Esprit. Mais Möhler l'y retrouvait *dans la vérité* : cet Esprit n'est pas donné par une impression immédiate. « C'est Jésus-Christ qui a versé dans nos cœurs l'amour dans le Saint-Esprit ».

Le *fondement* de la communauté c'est Jésus donnant l'Esprit : *ipso summo angulari lapide Christo Jesu.* On retrouve là cette autre grande pensée de saint Paul que Möhler aime à relire dans Clément de Rome : « un même Dieu, un même Christ, un même Esprit répandu sur nous, une même vocation en Jésus-Christ » (2). Si Jésus en nous donnant son Esprit fonde ainsi la communauté comme un corps dont il est l'âme, « principe vivifiant et organisateur », cette communauté deviendra *le lieu de l'Esprit* dans lequel seul pourra être entendue la vérité sur Celui dont il est témoignage : « Comment pourrions-nous mieux parvenir à la connaissance de sa puissance et de sa dignité

(1) *Die Einheit.* ibid. Préface publiée.
(2) *Die Einheit.* ibid., p. 2.

(il s'agit du Christ) qu'en admettant en nous la communauté des fidèles *qui est son ouvrage particulier* ? » (1)

Ici se fonde, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, l'Église. Et qu'on ne songe pas à une Église purement invisible : « Sous le rapport historique nous ne savons rien de Jésus-Christ sans l'Église... Nous n'apprenons à le connaître en nous-mêmes que par l'Église et dans l'Église » (2). Visible et invisible, l'Église est l'unité de ceux qui croient, mais qui croient par l'Esprit en Celui dont ils ont reçu l'Esprit.

La Foi et l'Hérésie.

Parce que le principe de l'Église est unique et qu'il nous est donné par Celui-là même dont nous sommes le Corps, c'est cet Esprit qui sera le principe radical de l'Unité : l'appartenance au Corps se vérifiera dans la mesure de l'appartenance à l'Esprit. C'est ici que se précise la profonde explication de l'hérésie dont nous avions vu un premier exposé, encore incertain, chez les professeurs de Tubingue, dès 1819. Les pages de Möhler sur ce sujet sont belles et puissantes : il y voit la preuve tangible de l'unité de l'Église et dans l'Église car l'exclusion des chairs mortes ne peut être que signe d'une réalité plus profonde, *la vie de ce Corps* où l'Esprit ne rencontre que l'Esprit. « D'après la doctrine de l'Église primitive, la vraie foi, la vraie connaissance de la Religion ne sauraient exister sans le Saint-Esprit ». Toute séparation de cette communication est une mort, « on ne saurait recevoir l'Esprit sans être attaché à l'Église ». Si bien qu'on ne reçoit jamais immédiatement le Saint-Esprit hors de l'Église. Et s'il se trouve, comme pour saint Paul, d'apparentes exceptions, c'est à peine si on peut les concevoir comme telles car ce Don de l'Esprit, s'il est authentique,

(1) *Die Einheit*. Trad.cit., p. 17.
(2) *Ibid.*

est une sorte de poids qui attire irrésistiblement vers le centre : « un esprit de la même nature, oui, le même esprit, — et pour cette raison celui qui en serait pénétré devrait se sentir entraîné irrésistiblemnt vers celui qui partagerait sa nature », c'est-à-dire vers la communauté des fidèles authentiques.

Ceci nous souligne, s'il en est besoin, la persévérance avec laquelle Möhler s'efforce de réhabiliter, en face des protestants qui en avaient abusé jusqu'à en changer la nature, cette « conscience claire » que tout chrétien, tout fidèle véritable devrait avoir de la réalité divine dont l'Église est formée. L'unité nouménale est *condition* de l'unité phénoménale. « La conscience de l'Église (reflétée) dans la littérature chrétienne totale, y compris l'Écriture, les symboles, les décisions conciliaires et les interprétations théologiques est manifestation phénoménale de ce noumène qu'est l'Esprit Divin » (1). Cette conscience claire que Möhler exige de la communauté tout entière pour qu'elle soit communauté parfaite (et ceci déplace nos valeurs trop exclusivement visibles parfois) il l'exige *en même temps* de chacun des fidèles, car précise-t-il « nous disons que l'Esprit est dans l'Église, mais qu'est-ce que l'Église sinon la communauté des fidèles » ? Il s'agit de l'Église parfaite, en son bel et réel achèvement : « Le christianisme est une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie... Chaque individu doit, par une impression immédiate, recueillir en lui la sainte vie répandue dans l'Église. Il doit faire naître en lui de pieux sentiments et une sainte conduite et, au fond de son âme sanctifiée, il doit développer sa connaissance de la religion. Il doit, par une contemplation immédiate, *transformer l'expérience de l'Église en sa propre expérience...* » (2). C'est là, nous semble-t-il une des plus

(1) D'après Vermeil, *op. cit.*, p. 145. Cfr article précédent.
(2) *Die Einheit*, p. 7.

belles expressions du Mystère de l'Église que l'on puisse concevoir.

L'Esprit et l'Église.

Möhler retrouve ainsi, au nom du catholicisme le plus pur, tout ce que Schleiermacher donnait à l'expérience individuelle, toute l'aspiration du vieux *Gemüt* germanique, mais en l'exorcisant si l'on peut dire par la vertu même de cet Esprit dont l'authentique nature se vérifie en ce que l'expérience individuelle n'est que l'expérience de l'Église. Expérience revécue dans cette âme que l'Esprit pénètre et anime comme il pénètre et anime la communauté toute entière : un esprit de même nature, oui, le même esprit. Cela crée pour le chrétien, il est vrai, et pour l'Église même, des exigences : « La mysticité catholique a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union et de notre existence en Dieu. Cette mysticité est la base même de l'Église catholique : aussi on ne voit pas comment parmi les catholiques même on puisse croire qu'on ait dit une méchanceté quand on a dit de quelqu'un qu'il est un mystique » (1). *L'Esprit-Saint besogne en l'Église.* Ce mot admirable de Möhler livre toute sa pensée. Cette mysticité ne peut, ne doit avoir sa source que dans l'Esprit unique : là est son contrôle ; « Le fait de s'organiser une vie isolée, l'absence du besoin de se réunir ou l'impossibilité de le faire prouveraient la différence essentielle entre l'esprit naissant et l'Autre et le feraient regarder comme un esprit faux et imposteur » (2). Nous retrouvons ici le processus habituel de l'hérésie signalé plus haut et qui vient toujours de ce que, oubliant la divinité transcendante de cet Esprit qui besogne *en* l'Église, on en vient à concevoir, hors de son unité, un autre esprit

(1) *Die Einheit.* Trad. cit. Appendice I, p. 237.
(2) *Die Einheit,* p. 7.

qui va pouvoir s'élever contre Lui et contester sa vérité.

« L'Église luttait déjà du temps d'Origène et par son entremise contre ceux qui laissaient le Saint-Esprit *s'élever* dans les fidèles — et qui croyaient (alors) qu'à l'exception de sa communication il n'était plus rien, qu'Il n'était point une véritable hypostase divine, mais peut-être seulement l'Esprit commun des chrétiens » (1). Möhler proteste avec force contre cette conception : c'est nier la transcendance de Dieu sous le prétexte de diviniser l'homme, c'est *désessencier* le christianisme et dissoudre sa substance. L'Église est *une* parce que son Esprit est Un. Cet Esprit qui besogne en elle est principe d'unité et il l'est dans la vérité : « il est dans l'essence de l'Église catholique que (sa) mysticité soit unie à la plus grande circonspection et à la plus parfaite précision de la doctrine... » Ceci est capital, c'est le rôle propre de l'Église comme Église, gardienne du dépôt sacré de vérité : « Ce qui ne peut pas être le cas dans aucune des sectes séparatistes-mystiques qui ordinairement perdent *la clarté de la connaissance* avant la profondeur... » Elles n'ont alors d'autre juge que leur esprit, qui n'est pas Celui qui juge. Möhler ici se sépare radicalement de ses maîtres de Berlin. Si, par la profondeur de leur sentiment religieux, il avait accueilli de Neander et de Schleiermacher leur conception mystique de la communauté chrétienne et le réalisme de l'expérience intérieure individuelle, c'est qu'il croyait devoir les revendiquer, comme l'avaient fait les Pères, pour l'Église véritable et, en son nom, pour chacun de ses fidèles. Mais au principe de cette communauté et de cette expérience, les fondant et les vivifiant toutes deux, il maintient la transcendance de Dieu, la révélation et la Foi, l'Esprit du Seigneur Jésus.

(1) *Die Einheit*, p. 240.

Le Sens de l'Église.

La grande entreprise des premiers maîtres catholiques de Möhler était enfin, par lui, réalisée. On retrouverait l'esprit mystique perdu et la vivifiante intuition de la solidité organique du catholicisme, réalisation progressive du plan divin dans l'humanité sous le fait central de la Révélation. On répondait pleinement aux exigences subjectives de la religiosité. On affirmait en même temps l'objectivité de la religion par l'Église universelle « doublement une en l'Esprit-Saint et en la Papauté ». Toutes ces expressions, maintenant chargées d'un sens défini et si riches, sont celles que Drey employait dès 1812, reprises en 1819 par le manifeste de l'École.

Remarquons bien cependant qu'en tout cela ni Drey, ni Möhler surtout ne prétendaient retrouver une valeur, un *sens* catholique que l'Église, comme Église, aurait perdu ! Au contraire c'est ce sens *de l'Église*, appartenant exclusivement à l'Église, que Möhler recherche et veut posséder. Mais ce *sens* il veut le retrouver dans sa plénitude et non pas atrophié, trahi, dans ce qu'il appelait les « propositions mortes » de théologiens timides ou attardés. Or rendre l'Église responsable de ces erreurs ou, impuissances théologistiques, de ces *aggrégats* sclérosés dont l'École de Tubingue voulait précisément la délivrer, ou plus subtilement encore confondre, pour exploiter cette confusion, le vrai travail théologique (dont on sait les exigences parfois cruelles) avec le dynamisme essentiel de l'Église, c'est — en face de Möhler qui par bonheur est entraîné dans ce dynamisme et le comprend — se donner une vue facile des choses sans reconnaître que dans la vie *véritable* et *totale* de l'Église ces différentes fonctions se recouvrent et se compénètrent sans pour autant se confondre afin de composer l'harmonieuse unité de la vie. Aussi quand, à propos de l'Écriture, — le concile de Trente

ayant défini que l'Église seule en détient le sens — on dira qu'entre ce *sens* que le Concile accorde à l'Église et ce *sens*, ce *tact* que lui reconnaît Möhler, il est facile de mesurer toute la différence qui les sépare, c'est là jouer en partie sur les mots. Sans doute, dans le texte visé (Session IV, Denz. N° 786) le Concile ne désigne que le sens de l'Écriture mais à bien lire le texte on comprend aussitôt que ce sens, cette signification de l'Écriture, l'Église ne peut les déterminer et les « tenir » qu'en vertu de *son sens* à Elle, cet instinct, ce tact supérieur qui l'assiste et la guide. Comment pourrait-il en être autrement ? Quand *suae prudentiae innixus* on s'élève contre le sens de l'Écriture que l'Église détient pour se fier à son propre sens *ad suos sensus contorquens*, c'est-à-dire au sens que suggère l'instinct égoïste, le *sens* individuel (ainsi parlait Möhler), du même coup on se sépare de l'Unité de l'Église où peut seulement être le vrai *sens*, le vrai *tact*, le véritable *toucher* des choses divines. *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*... (Rom. VIII, 16). Là où est l'Église, là est le Christ car là est l'Esprit.

L'Église, pour définir le sens des Écritures qu'elle tient et que dans la continuité de son développement interne, homogène et permanent, elle a toujours tenu, s'appuie sur sa propre prudence. Cette prudence est celle-là même que Jésus-Christ lui a laissée, présente et active, en son Esprit d'amour. C'est en vertu de cette présence que l'Église juge du vrai sens des paroles de Jésus, et de toutes ces paroles que des hommes prononcèrent au nom de cet Esprit qui est le sien. Cela c'est la Tradition telle que la comprenait Möhler, « force vitale et spirituelle (c'est-à-dire ayant sa source dans l'esprit) qui se propage et se transmet ». Sans doute elle se fixe en des formules, en des monuments — mais qui ne sont que des *témoins*. Comme telle, la tradition est spirituelle : elle est « le côté intérieur, mystique »

de l'Église, « qui se dérobe à tous les regards » (1). S'appuyer au contraire sur sa propre prudence, c'est le fondement premier de l'Hérésie telle que la décrit Möhler, fruit mûr de l'égoïsme. Enfin opposer le *sens*, le tact divin et infaillible que Möhler réclame pour l'Église à la doctrine du concile de Trente sur cette même Église, c'est méconnaître l'authenticité de cette doctrine elle-même et oublier par exemple que le Concile avait expressément proclamé qu'il n'enseignait et ne définissait que par l'enseignement reçu de l'Esprit-Saint et selon le jugement et la tradition constante de l'Église totale : *Sancta ipsa Synodus a Spiritu Sancto edocta* atque ipsius Ecclesiae judicium et consuetudinem secuta *declarat ac docet...* (Session XXI, Denz. 930).

Cette lave refroidie que sont les définitions conciliaires ne doit pas tromper sur ce qu'elles contiennent et signifient. Elles ont une manière de parler à l'intelligence qu'il faudrait avoir le souci de considérer comme étant en quelque sorte sacramentelle. Tout le génie de Möhler aura été de chercher sous le signe et dans ce signe la réalité absolue qui le fonde. Dans son langage, c'est le « noumène » livré par l'expression directement perceptible du phénomène, expression sacrée et réelle mais qui ne doit pas, dans sa fixité nécessaire, nous dérober la présence adorable de l'Esprit.

Critique et précisions.

On peut certainement reprocher au premier ouvrage de Möhler des imperfections : imprécisions et inexactitudes. Il y relevait lui-même plus tard « quantité de choses dont il ne voudrait plus se porter garant ». C'était, disait-il, une œuvre de jeunesse, toute d'enthousiasme, et « qui en usait franchement avec Dieu, avec l'Église et avec le monde » (2).

(1) *Die Einheit.* Trad. cit., p. 7.
(2) A. Fonck. *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Moehler.*, col. 2063.

Cependant, ainsi qu'il résulte d'autres confidences, ces points litigieux étaient des questions de détail (1). La position de fond était atteinte, l'intuition première possédée. On a dit que c'est bien cette intuition première qui était fausse et riche d'erreurs (2). Et parce qu'elle s'est en effet maintenue à travers toute l'œuvre de Möhler on y a vu le germe lointain du modernisme (3). Les idées maîtresses de Möhler, demeurées toujours les mêmes, seraient une conception du christianisme toute centrée sur les théories de Schleiermacher « qu'on ne voit pas qu'il ait abandonnées ». Et, ajoute-t-on, « on ne conçoit même pas qu'il ait pu l'abandonner *tant elle s'accordait avec son tempérament mystique* » (4). On se souvient que le candide Möhler n'arrivait pas de son côté à concevoir qu'on puisse « croire qu'on ait dit une méchanceté quand on a dit de quelqu'un qu'il est un mystique ». Ici il faut bien se rendre à l'évidence : ce seraient les qualités spirituelles de Möhler en leur mysticité si féconde qui l'auraient, non pas conduit à retrouver la plus authentique sève du christianisme originel, mais au contraire définitivement éloigné d'elle pour l'égarer dans ces voies du romantisme panthéiste qui précisément le désespéraient !

Avouons pour notre part qu'il nous paraît difficile de maintenir qu'un « tempérament mystique » ne puisse adhérer à d'autres théories que celles de Schleiermacher en leur exclusivité. On sait que tout l'effort de Möhler est en sens contraire : reprendre à Schleiermacher tout l'authentique de cette mysticité originelle de l'Église

(1) D'après G. Goyau, *op. cit.*, qui relate Weber *(Charakterbilder)*, p. 29.

(2) A. Fonck, *ibid.*

(3) Cette thèse est celle de Vermeil, *op. cit.*, où Fonk l'a prise. Cfr compte-rendu de l'ouvrage de M. Vermeil et réponse par le Père L. de Grandmaison dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 387 suiv.

(4) A. Fonck, *ibid.*

« qui a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union et de notre existence en Dieu ». Pour Möhler c'est cette mysticité, expression vitale de l'Esprit-Saint, qui est « la base même de l'Église catholique ». La conception que Möhler a du christianisme n'est pas tributaire *en son essence* de Schleiermacher, mais au contraire profondément catholique, puisée aux sources les plus pures du sens chrétien, ce sens de l'unité dans l'Esprit et par l'Esprit de tous les membres de l'unique Corps : Jésus-Christ. Il n'est certes pas question de nier l'influence de Schleiermacher. Nous avons au contraire insisté là-dessus. Et il en est demeuré, dans le premier ouvrage de Möhler, — surtout quant à la terminologie — une profonde empreinte, d'où certaines expressions encore équivoques et, dans l'ensemble, une atmosphère rappelant peut-être un peu trop la tendance du maître... Et cela est un défaut, mais ne fallait-il pas jusqu'à cette *participation* pour que Möhler sût y retrouver en sa réalité pleine, la vérité qui y demeurait cachée ? Il ne faut pas oublier combien, pour vivre vraiment, les théologiens de Tubingue étaient obligés d'entrer dans ce sillage. Pour en sortir sans tomber dans l'ornière d'une coupable routine, il y avait un prodigieux effort à accomplir. *Le critère est que Möhler y parvint.* Il se le devait à lui-même. Il le devait à l'Église qu'il aima si passionément, qu'il aima dans son labeur d'intelligence tout autant que dans son cœur de chrétien. Rappelons cet exact et bel éloge qui a été fait de son œuvre : « D'emblée Möhler avait conçu et maintenu sa tâche, avec une sorte d'instinct infaillible, comme étant une tâche théologique. Si bien que *dans les contacts les plus forts* il demeurait assez libre pour s'annexer ce qui, dans la production grandiose des philosophes contemporains, lui paraissait utilisable comme *instrument* philosophique pour mener à bien sa tâche spécifiquement théologique » (1).

(1) Eschweiler, *J. A. Möhlers Kirchenbegriff*, 1930, p. 81.

Ce principe, posé à la base de toute sa recherche, de la Présence vitale de l'Esprit dans l'Église, *vue de Foi*, était d'une telle force, d'une telle fécondité, et sa logique d'une telle exigence qu'il allait conduire Möhler jusqu'au bout, dans sa Foi attentive, c'est-à-dire jusqu'à l'expression pleine et mesurée de la *Symbolique*, où sous le rythme assagi du développement de la pensée se retrouve, toujours présente, l'intuition vivifiante et qui rayonne du dedans... C'est particulièrement sa docilité à l'histoire qui amenèrent ainsi Möhler à préciser ce qu'il portait en lui confusément, mais déjà pleinement. Nous le vérifierons tout à l'heure à propos de la Primatie romaine. C'est par l'histoire qu'il avait eu *le sentiment* de cette unité profonde, de cette vie sous-jacente, de cette Présence unifiante et vivificatrice de l'Esprit, — mais par l'histoire de l'Église, c'est-à-dire par la conscience de cette unité organique et permanente, développement inéluctable du germe divin semé en elle et où lui-même s'insérait. Ne pensons pas cependant que cela se fit automatiquement ! Il y fallut toute la perspicacité de sa raison et, qui plus est, toute la force de cette mysticité inaliénable où il préféra voir, plutôt qu'un défaut, l'inspiration particulière de cet Esprit auquel il se devait par amour, d'être *tout entier* fidèle. Dans le théologien que fut Möhler, jamais ne put se réaliser la disjonction (en réalité monstrueuse) entre ce qui eut été sa spiritualité *et* son intellectualité. Sa vie fut son œuvre, et cette œuvre fut un beau fruit de l'Amour. Il suffit de relire quelques pages de lui pour retrouver la trame de cette expérience.

L'Amour, ciment de l'unité.

Il disait en effet que deux extrêmes sont possibles dans la vie l'Église : « Ils s'appellent l'un et l'autre égoïsme ; ils existent quand *chacun* ou quand *un seul* veut être tout » (1).

(1) *Die Einheit*. Trad. cit., p. 230.

C'est entre ces deux extrêmes que Möhler chercha « l'heureux chemin » de la vérité, « l'heureuse voie médiane » comme il disait volontiers. Que chacun veuille être tout, c'est-à-dire que chacun ramène à son propre critère et l'Église et la vérité, voilà de l'égoïsme : « Tout alors se dissout tellement et devient si froid qu'on risque d'y geler ». C'est pourquoi il faut de toute son âme demeurer dans la communion des fidèles. Mais il ne faut pas qu'à l'inverse un seul ou une école ou un groupe croient détenir l'héritage : c'est le bien de tous, c'est la vie de tous. Sinon « le lien de l'unité devient si étroit... qu'on risque d'étouffer ». Contre la dissolution de l'individualisme, contre l'étouffement du césarisme théologique, contre une conception purement mécanique de l'autorité, Möhler réclame l'unité dans la foi et dans l'amour. Mais pas une foi verbale ni un amour désaxé : non, une foi enracinée en Jésus-Christ, un amour qui vient de l'Esprit et se reconnaît en Lui.

Or il faut beaucoup d'amour pour réaliser l'unité (ceci est l'œuvre de l'Esprit) et pour s'y maintenir. C'est l'œuvre de la fidélité de tous. « L'Église catholique repose sur l'unité de la foi et de l'amour » (1). « La notion fondamentale » à laquelle sont ramenés tous les fidèles, c'est que « la vérité existe dans l'unité et dans l'amour » (2). C'est en ce sens qu'il faut entendre ce que dit Möhler de la personnification de l'amour dans l'évêque et de cette *seconde incarnation de l'amour* qu'est la constitution extérieure de l'Église. L'Église est vraiment en son essence une opération d'amour, en cette réalité nue qu'elle est tout au fond d'elle-même : « L'esprit ne rencontre que l'esprit ». C'est l'amour qui « d'abord inconscient, unit l'âme à l'Église mystérieusement et par une opération secrète du Saint-Esprit... » (3). C'est pourquoi

(1) *Die Einheit* d'après G. Goyau, *op. cit.*, p. 89.
(2) *Ibid.*, p. 70-71.
(3) *Id.*, p. 96.

le principe divin, dès qu'il est — en cette adhésion — communiqué au fidèle, se révèle aussitôt en son authenticité par ceci : qu'il chasse de lui tout amour-propre, préparant dans l'humilité cette âme à peser de tout son poids vers l'irrésistible centre de l'amour. Il chasse tout amour-propre : celui-ci est en effet cause de séparation et de mort. L'attache à son sens propre en face de la communauté des fidèles, en face de l'Amour, voilà la source de toute hérésie. Telle est la doctrine des Pères : « Le vrai disciple de Jésus-Christ, dit saint Irénée, évitera ceux qui occasionnent des séparations, parce qu'ils n'ont pas l'amour de Dieu, qu'ils n'ont en vue qu'eux-mêmes et non la communauté de l'Église... Ils divisent et déchirent le grand et vénérable corps de Jésus-Christ : ils le mettent en dissolution autant qu'ils le peuvent » (1).

« La séparation, dit saint Cyprien, est *un acte d'éloignement de l'Amour* ». Aussi est-ce par l'amour que le fidèle entre en ces sentiments d'abandon, d'effacement qui le préparent à communier activement à l'Esprit de Jésus-Christ qui est répandu dans l'Église.

Cette *vue* de l'Église est la plus paulinienne qui soit. Sa fécondité est incalculable, car c'est la fécondité même de l'Esprit. « La formation de l'Église est pour cette raison la principale action des fidèles. Le chrétien *paraît* être seulement passif, lorsqu'il fait son entrée dans la grande communauté et que son être est ensuite déterminé par la réunion des fidèles. (En réalité) cette passivité renferme la plus grande activité, la plus grande liberté et la plus grande indépendance possible... Dans la force indépendante qui consiste à recevoir, l'abnégation de soi-même et l'amour prédominent et, en laissant agir sur soi, *on agit soi-même*. Donner sans avoir reçu et sans recevoir n'appartient qu'à

(1) Citation faite par MÖHLER, *Die Einheit*. Cfr GOYAU, *id.*, p. 100.

Dieu... » (1). L'Église se construit de pierres vivantes, cimentées par l'amour : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ?, Omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei* in Spiritu... (I Cor 3, 16 et Éph. 2, 21-22). C'est même dans cette communion d'amour que se réalise l'Église définitivement véritable, car sous les apparences de la visibilité des « esprits propres » peuvent demeurer pour un temps, *qui n'adhèrent pas à l'Esprit.* C'est ainsi que saint Cyprien eut à lutter contre des chrétiens qui avaient été confesseurs de la foi et soumis au martyre et ne parvenaient pas, dans la croissance intérieure de l'Église, à renoncer en certains domaines, à leur esprit propre. Cela, note Möhler, prouve « quelle grande force d'esprit il faut pour rester dans la communauté des fidèles : (ces confesseurs) pouvaient bien se laisser martyriser par les païens, mais ils ne pouvaient pas surmonter leur égoïsme ni renoncer à leur indépendance qui voulait tout déterminer à leur guise » (2). C'est qu'il y faut beaucoup d'amour, et ce *don* qui est spécial à l'amour : *Et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest...* Sans l'amour tout ne sert de rien, et pour moi, et pour l'Église qui se construit dans l'Amour : *Totum corpus compactum... augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate* (Éph. 4, 17).

Dans le champ visible des moissons de l'Église l'ivraie et le froment composent l'attente du Royaume. « Quoi qu'il y ait de l'ivraie, dit saint Cyprien, cela ne doit pas arrêter notre foi et notre amour de manière à nous séparer nous-mêmes de l'Église ! *Nous n'avons qu'à nous efforcer d'être du froment,* afin que, lorsque le Seigneur le ramassera, nous soyons mis dans ses granges » (3). C'est Möhler qui souligne

(1) *Die Einheit.* Trad. cit, p. 164, note 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Die Einheit.* D'après GOYAU, p. 101.

ainsi cette image du froment comme s'il songeait aux grains moulus, à la pâte bien unie que le levain soulève. Chaque fidèle est un grain de ce froment : il faut s'unir à tous et se laisser moudre sous la meule de la foi et de l'amour. C'est ici que se justifie pour Möhler la pédagogie et la discipline, parfois rude, de l'Église. On pourra, par une seule citation, apprécier quelle beauté, quelle richesse, quelle plénitude marquaient cette fonction de l'Église dans son amoureuse pensée. « Réalisation du Royaume de Dieu sur terre, (l'Église) s'arme de puissance *contre l'égoïsme* et, par la persuasion douce ou par les douleurs de la pénitence, engendre l'amour, l'humilité parfaite, l'esprit de sacrifice chez les chrétiens ». Une telle délicatesse dans l'expression, une telle pénétration de l'idée ne peuvent être que le fruit d'une expérience intensément vécue. Qu'on en juge par cette délivrance : Jamais cette obéissance amoureuse ne doit être servitude et aveuglement : « Oh, soyons toujours grands et libres, *aimons toujours* et conservons l'unité par les liens de la paix ; alors la grandeur de Jésus-Christ ne nous échappe pas, car nos yeux sont purs et peuvent le contempler dans toute sa pureté... » (1).

C'est à cette pureté du regard que Möhler voulut rester fidèle. Il y eut de sa part une grande abnégation — ceci est indéniable — et l'on peut suivre pas à pas l'effort qu'il fit pour retrouver dans la clarté la pure pensée de l'Église, de ses frères en la foi (d'aujourd'hui comme d'hier et de demain), et pour s'y courageusement maintenir. « Nous ne restons dans la Vérité, disait-il, que si nous restons dans l'Amour ».

Épiscopat et Primatie.

La hiérarchie d'Église est l'un des points doctrinaux à propos desquels peut être expérimentée la *manière* théolo-

(1) *Ibid.*, p. 130.

gique de Möhler. Cet exemple est un de ceux qui en montrent le mieux la fécondité en même temps que les incompréhensions qui peuvent faire suite à une lecture *isolée*...

M. Goyau analysant les textes de *Die Einheit* sur la primatie pontificale écrit : « Sans être formellement nié par Möhler le caractère divin de l'institution de la primatie est, tout au moins, relégué au second plan : ce sont avant tout les besoins de la vie qui ont rendu la primatie nécessaire, c'est avant tout le mouvement de la vie qui a *produit* la puissance papale. Il semble qu'à cette date (1825) aux yeux de Möhler cette puissance s'explique par des raisons de fait plutôt qu'elle ne se justifie par des raisons de droit : qu'elle est le résultat d'une évolution humaine plutôt que la conséquence d'un vouloir divin — et que la cîme pontificale qui couronne l'ensemble de l'œuvre n'a pas été posée par un geste d'en haut, geste souverain de Dieu, mais que — d'en bas — s'est produit comme un effort d'architecture spontanée qui a édifié un faîte, — et ce faîte, c'est la papauté ». Ainsi reprend M. A. Fonck (1) : « Pour être divine, l'Église n'a pas besoin d'avoir été *instituée* par Jésus-Christ, puisque — dit Möhler — de l'Idée d'institution il ne faut pas séparer celle de mécanisme : or l'Église est un organisme vivant. Que nous sommes loin de la théologie de la succession apostolique ! » De même, « il ne faut pas chercher d'institution positive de la primauté par Jésus-Christ ».

On voit la gravité de l'accusation ! Oui ou non Möhler a-t-il nié formellement ou même matériellement que la primatie et l'épiscopat soient d'institution divine ? On peut déjà remarquer qu'il y a ici confusion de mots. Quand Möhler dit qu'on ne peut séparer de l'idée d'une institution celle de mécanisme, il dit bien, car il n'entend pas du tout en cet endroit parler de la fondation de l'Église mais bien

(1) A. Fonck, *Dict. de Théol. Cath.* Art. cit., col. 2062. Fonck renvoie à G. Goyau, *Möhler*, p. 31-37.

de ce qui suit à cette fondation, à savoir l'Église elle-même dont il prétend que le corps visible si nécessaire qu'il soit ne la réduit pas à « une simple institution ». Ce serait la concevoir, dans sa vie réelle, sur le modèle d'une institution, d'un pur cadre, ce serait du mécanisme, « or l'Église est un organisme vivant... ». M. Vermeil n'avait pas commis une semblable erreur et apportait déjà plus de nuances, reconnaissant que dans « l'Unité » Möhler maintenait l'épiscopat comme étant d'origine divine (1). Il soutient cependant que Möhler et ses collègues « *substituent* l'immanence à la transcendance, la psychologie et la sociologie à la théologie pure » (!), c'est-à-dire que l'épiscopat ou la primatie sont produits par l'immanence d'amour des fidèles dont l'un comme l'autre sont la projection objective, — image de l'intérieure unité.

Certes ce point de vue existe chez Möhler, mais on n'en perçoit pas l'exacte nature. Il s'agit de la communion *consciente* des fidèles à Celui qui les personnifie et par là est, représentativement, l'Église. Ce sont à la fois et cette communion d'amour, et cette conscience, et cette personnification qui créent la communauté parfaite, c'est-à-dire l'Église comme un corps véritablement vivant, vivant de sa tête et de tous ses membres où va et vient le Sang de l'amour, le souffle de l'Esprit. « On donne une définition étroite de l'Église quand on l'appelle un établissement, une réunion, fondés pour le maintien et la propagation de la foi chrétienne » (Möhler ne dit pas : l'Église *n'est pas* un établissement, il dit que c'est une définition trop étroite, qui ne retrouve pas *tout* le réalisme de l'Église). « Elle est plutôt un produit de cette foi, un effet de l'amour vivant dans les fidèles par le Saint-Esprit ». Möhler reconnaît bien que le Christ a fondé l'Église, et l'Église visible puisque, dit-il, « elle est supposée partout dans le langage de Jésus-

(1) VERMEIL, *op. cit.*, p. 372, 375.

Christ », lequel en a même en quelque sorte anticipé l'existence quand il donne mission de baptême, et sacerdoce, et pouvoir des clefs à ceux qui seront ces chefs d'Église, les Apôtres. Mais l'Église n'est pas une institution *morte* : « Si nous nous contentions de dire que l'Église est un tel établissement, nous ferions penser que Jésus-Christ, pour m'exprimer ainsi, a ordonné aux siens de se réunir *sans* exciter en eux un besoin intérieur qui les tienne ensemble et les ait réunis, qu'en général l'Église est autre chose que les fidèles et qu'elle existe même sans eux... ». Précisément cette excitation intérieure, quelle est-elle sinon cet amour de Dieu qui a été diffusé dans nos cœurs par le Saint-Esprit, lequel nous a été donné ? C'est ainsi que le Principe divin, communiqué aux fidèles, « engendre l'unité de la foi, comme attirant, attachant tous ceux chez lesquels il existe, — les réunissant en une grande unité sociale, c'est-à-dire comme en formant une Église dont le lien est par celà même l'amour, car l'amour seul attire, unit et forme » (1). Et aussitôt, selon sa manière étonnante, Möhler ajoute : « Du moment donc que l'amour était communiqué à l'homme par l'Esprit divin, l'Église existait ». Mais cet amour et cet esprit, le Christ seul nous l'a donné : « C'est Jésus-Christ qui a versé l'amour dans nos cœurs, dans le Saint-Esprit ». Et par là-même il a fondé l'Église, l'Église vivante ! Il n'y a rien que le Fils ait pu faire sans amour, parce qu'il n'y a rien que le Fils ait accompli hors de l'Esprit. L'Église, qui est encore lui-même, subit la même et divine loi.

Qu'on nous permette cependant d'insister encore, se sera semble-t-il la meilleure façon de conclure ces quelques notes et de tirer la plus marquante leçon de l'effort tenté par Möhler dans le domaine conjoint de la théologie et de l'histoire.

(1) Cfr *Die Einheit*, Trad. cit., p. 163-164.

Möhler reconnaît fort bien que des communautés puissent exister avec un pasteur à leur tête sans qu'il y ait véritable communion des fidèles à leur évêque. Celui-ci, consacré validement, n'en est pas moins le réel pasteur, de par son institution divine. Mais dans ce cas la communauté est *imparfaite*. Certes la fonction épiscopale y fera loi, mais comme imposée du dehors. Au contraire, « en *choisissant* l'évêque, la communauté se dépasse elle-même, s'achève et se contemple objectivement en lui ». En le choisissant, mais non pas en l'instituant, si par là on entend la valeur divine de la consécration ! Comment ne pas songer ici aux témoignages de l'histoire, à ces choix par acclamations dans les basiliques où de simples diacres parfois furent, par la voix du peuple, élevés à la dignité épiscopale : il restait à la consécration de parfaire et de ratifier divinement ce choix. L'évêque était alors « simultanément l'élu de Dieu et celui des hommes ». Comme on le voit il n'y a pas ici *substitution* de l'immanence à la transcendance, mais parfaite *harmonie* de l'une et de l'autre. « L'Esprit ne rencontre que l'Esprit ». En effet dans la communauté *parfaite*, c'est de toute la force de l'amour unifiant répandu par Jésus-Christ dans leur cœur que les fidèles — par une sorte de nostalgie de l'unité, poids d'amour — sont poussés à s'unir dans la parfaite unité de l'évêque, image de leur amour : « unité *faite chair* et *devenue consciente* ». Quand Möhler ajoute que « dans la communauté parfaite l'évêque est le produit spontané de l'amour des fidèles, des hommes rendus libres par l'Esprit», il faut se souvenir de quelle sorte de liberté amoureuse et humble il parle ici et bien se garder de conclure à une pure subjectivité s'extériorisant : tout cet effort des hommes rendus libres par l'Esprit étant précisément de *rejoindre* l'Esprit dans ses institutions extérieures avec tant de conformité, d'identité, d'unité et d'amour, que ces institutions seront alors, mais alors seulement, comme le produit de cet Esprit en nous et par nous.

Et vraiment on peut penser que le Christ a voulu cela et non pas nous placer en cette froide réunion *sans* l'excitation intérieure de l'amour qui se trouve être justement le lien de la perfection ! Y manquer ne serait-ce pas manquer à son Esprit et à la plénitude de son Age ?

On peut noter qu'ici se place cette conception d'une sorte de sacerdoce universel des fidèles qu'on a aussi beaucoup reproché à Möhler, lequel n'avait pas autre chose en pensée, mais pour la comprendre, que l'extraordinaire expression du Chef de l'Église : *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta*... (I Petr. 2, 9). Conception qui d'ailleurs en sa pleine mysticité, c'est-à-dire en sa parfaite réalisation, ne nous semble pas être autre chose que la conception actuelle de l'Action Catholique en sa définitive justification : « La formation de l'Église, disait Möhler, est la *principale action* des fidèles ».

Pour la Primatie le problème est exactement le même et conduit aux mêmes enrichissements de la pensée et de la vie. Reprenons un instant le cas de l'évêque. Pour Möhler l'institution divine, si l'on tient à ce mot, ne fait pas de doute à l'égard de l'épiscopat. Se référant à l'histoire et aux textes du Nouveau Testament il constate que les Apôtres agissent en évêques. De qui pouvaient-ils donc le tenir ? « L'histoire nous montre avec une évidence parfaite que les Apôtres fondèrent partout des Églises et instituèrent en chacune d'elles des prêtres : et que l'un de ceux-ci était *placé* comme évêque ». Tout ceci est fort clair et ne prête pas à confusion. Toutefois ce n'est que peu à peu, dans la mesure où la communication ainsi fondée se constituera véritablement Église, c'est-à-dire unité *dans l'Esprit*, que se réalisera l'Idée parfaite de l'Évêque qui, jusqu'ici, n'était qu'une sorte d'appel à cette réalisation vitale par sa présence et son activité pastorale : en répondant à cet appel par leur communion d'amour les fidèles réalisent la communauté parfaite : « tel est l'idéal ».

Au sujet de la Primatie il faut observer les mêmes distinctions. Möhler accepte sans réserves l'institution divine de la Primatie en Pierre : c'est un fait d'histoire. Seulement il se demande si cette Primatie est de l'essence de l'Église catholique, — chose qui ne peut se vérifier aussi que par l'histoire si nous entendons, comme c'est nécessaire, que l'histoire est l'inévitable voie de toute investigation. Dès 1825 Möhler est persuadé que la Primatie est de l'essence de l'Église : « En examinant de plus près les épîtres de saint Pierre et l'histoire, et en réfléchissant attentivement à l'organisation de l'Église, j'ai fini *nécessairement* par adopter cette idée » (1). *Fides quaerens intellectum* : « La Primatie est clef de voûte » et comme « toutes les formes d'unité (épiscopat, métropole, primatie) dans leur germe ont été disposées par la Providence, — comme d'autre part la Primatie, ainsi que chaque propriété du christianisme, ne doit point être considérée comme *une idée morte*, mais *comme la vie et provenant de la vie* », il s'ensuit qu'ayant admis cette origine — certainement et de toute évidence divine — de la Primatie en Pierre, il reste à en considérer la réalisation vitale dans l'Église (nous dirions l'acte second !) c'est-à-dire « se représenter la chose sous le rapport historique ». A ce stade il est bien évident qu'il faut faire ample part à la contingence si l'on ne veut pas méconnaître les lois essentielles et constitutives des manifestations de l'Incarnation et de l'Esprit en chair. Ce serait, pense Möhler assez « inconvenant » de vouloir se représenter saint Pierre comme une sorte de potentat exerçant arbitrairement sa primatie sur les fidèles sans que ceux-ci aient encore l'idée de ce qu'elle représentait : il fallait, pour qu'elle fut pleinement telle, que le besoin s'en fit réellement sentir, « car si nous voulons nous représenter le primat *sous son véritable point de vue*, nous devons, ainsi que nous l'avons dit,

(1) *Die Einheit*, Trad. cit., p. 221.

nous le représenter comme le reflet personnifié de l'Unité de *toute* l'Église ». *Et Tu aliquando confirma fratres tuos* (Luc. 22, 32). Ce sont ses frères que Pierre, par sa foi indéfectible, doit garder de toute erreur. C'est de cette fraternité splendide que la foule des Églises doit prendre une conscience de plus en plus claire et de plus en plus aimante.

Il faut bien prendre garde à ces distinctions que suggère ici Möhler et voir combien elles sont expressives. L'Église « sous son véritable point de vue » et l'Église « sous son rapport historique », telle serait, en bref, la distinction qui joue sans cesse dans toute la conception idéale que Möhler se fait de l'unité dans cette Église.

Sous son véritable point de vue le Primat est à la fois institution divine, volonté parfaite de Jésus-Christ, mais initiale, et cette même volonté, cette même institution en leur aboutissement : une parfaite union de toutes les églises *personnifiées* en la primatie. L'Église est l'œuvre de l'Esprit qui besogne en elle. Or qu'est-ce que l'Esprit sinon l'Amour en Personne et la Personne de l'Amour ? Sa marque est l'unité. Saint Cyprien voit ainsi l'unité de l'Église comme en sa source *dans* la collation à *un seul* du pouvoir des clefs — et son terme, sa réalisation pleine en ce que l'Église de Rome, héritière du siège de saint Pierre est, en fait, devenue « l'image vivante et perpétuelle de l'union épiscopale ». Aussi est-ce bien, radicalement, « du Siège de saint Pierre, de la principale Église que provient *(exorta est)* l'unité des évêques » comme c'est en elle qu'elle s'achève.

Il reste que sous le rapport historique il est difficile de préciser quand s'est localisée *à Rome* cette Primatie « qui provenait évidemment de saint Pierre ». Ceci est précisément le secret de l'histoire et s'il est difficile de le lui arracher ce n'est pas une raison pour justifier les affirmations *a priori* ou imposer à la vie du christianisme un rythme accéléré d'institutions et de codifications où notre lente vie

d'hommes charnels ne se reconnaît plus. Du théologien plus que de tout autre la docilité à l'histoire est requise car elle aussi est *un signe de Dieu*. « C'est au fur et à mesure que l'Unité de l'Église se développait comme une union sociale et extérieure qu'on se sentait (c'est-à-dire les évêques) pour ainsi dire nécessairement entraîné vers *un* point... » (1). Möhler est si persuadé de ce réalisme historique et de ces exigences de notre psychisme humain que, dit-il, « nous regarderions les évêques comme un produit simplement humain, si leur institution n'était pas apostolique ou si elle ne provenait pas plutôt de Jésus-Christ même qui a donné mission aux apôtres d'agir *selon son Esprit...* » De même en face de la détermination historique progressive de la Primatie dans les faits *et* dans la conscience des Églises « nous serions tentés de considérer ce point central du Tout comme l'ouvrage de l'homme dans le cas où ses traits primitifs ne seraient pas marqués dans l'histoire de Jésus-Christ et des Apôtres». Mais en fait, et historiquement, « il est incontestable que saint Pierre a exercé la Primatie parmi les apôtres ».

On voit ainsi combien Möhler est loin, si l'on y prend garde, d'une conception purement subjective de l'unité dans l'Église : c'est bien objectivement qu'elle est une « dans l'Esprit-Saint et dans la Papauté ». Ce qui est vrai et ce sur quoi Möhler insiste amoureusement, c'est que cette objectivité *ne dispense pas* le fidèle de transformer en son expérience intérieure l'expérience de l'Église et de revivre *en lui* cette unité objective, — et c'est même seulement alors que sera pleinement réalisée la volonté du Christ qui ne peut vouloir que l'*intégrité vivante* de son Corps.

Conclusion.

Aucune des propriétés du christianisme ne doit, selon

(1) *Die Einheit*, trad. cit., p. 229.

Möhler, être considérée comme une idée morte, « mais comme la vie et provenant de la vie ». Pourquoi ? Parce que le christianisme et l'Église, c'est tout un et que l'un et l'autre ne sont que la vivante présence de l'Esprit du Christ Jésus dans ce Corps vivant dont nous sommes les membres. Aussi chacun d'entre nous, et à plus forte raison s'il est théologien, doit-il transformer l'expérience qu'il reçoit de l'Église en sa propre expérience et recueillir en lui la sainte vie qui est répandue en elle. Ainsi, par notre humble cœur, se perpétue la Tradition. La formation de l'Église, à chaque jour des siècles, est l'action principale du vrai fidèle. L'hérétique trahit cette mission. Il faut en tout cela beaucoup d'amour, car rien ici qui ne soit l'œuvre de l'Esprit. Avec Möhler, avec les premiers Pères du christianisme, avec toute la Tradition nous pouvons donc voir dans l'Église, communauté parfaite, l'œuvre quotidienne de notre fidélité, l'édifice bâti dans la lumière. Unité parfaite, car cette fidélité même est l'œuvre, quotidienne aussi, de notre esprit, c'est-à-dire de tout nous-mêmes dans le Souffle qui à la fois nous précipite et nous attire. L'Esprit ne rencontre que l'Esprit.

Nous ne restons dans la vérité que si nous restons dans l'amour.

Fr. G. Rouzet, O. P.

Bishop Charles Gore

1853-1932

Unité et diversité

Il n'a été publié jusqu'ici aucun ouvrage important consacré à l'évêque anglican Charles Gore : l'influence qu'il a exercée sur ses corréligionnaires est trop variée et trop profonde pour qu'elle puisse être synthétisée aussitôt après sa mort.

Il n'est pas cependant trop tôt de signaler la place qu'il occupe dans l'histoire de l'union religieuse entre l'Occident et l'Orient. Trois publications récentes permettent de fournir quelques précisions à ce sujet : l'une d'elles est l'esquisse d'une biographie de Bishop Gore, mise en contraste avec la vie d'un autre évêque anglican Talbot, contemporain et émule de Gore ; une autre, un volume de l'évêque Frere avec ses souvenirs de Malines, et une autre enfin du Rev. C. A. Bolton, consacré à Lord Halifax (1).

Le premier de ces ouvrages ne manque pas d'originalité : les photos, les dessins au crayon et à la plume abondent. On voit les deux bishops dans l'intimité. On suit le jeu des physionomies. La préface de l'Archevêque d'York, avec son autographe, est donnée en annexe ; comme avant-propos, l'auteur dresse une minutieuse chronologie des événements d'Angleterre, en parallèle avec ceux de la vie

(1) A. Mansbridge. — *Edward Stuart Talbot and Charles Gore*. Londres, Dent et Sons, 1935 ; in-8, p. 90, 3/6.

Rt. Rev. Walter Frere, C. R., lately Bishop of Truro. — *Recollections of Malines, A contribution to the cause of Christian Reunion*. Londres, Centenary Press, 1935 ; in-8, p. 120, 3/6.

Rev. C. A. Bolton, B. D. — *A catholic Memorial of Lord Halifax and Cardinal Mercier*. Londres, Williams et Norgate, 1935 ; in-8, p. 158, 3/6.

calme de Talbot et celle très mouvementée de Gore. Dans la biographie elle-même, consacrée à ce dernier, on ne décrit ni l'*Oxfordman*, ni l'écrivain (1), ni l'orateur, ni le religieux, ni l'évêque, mais l'homme qui a été tout cela en restant toujours lui-même, pour qui la vie était *a deliberate proceeding controled by reasonable motives.*

L'auteur appelle Gore avec quelque emphase *leader* et prophète de la pensée religieuse des cinquante dernières années en Angleterre : il est incontestable qu'il a été mêlé au mouvement des idées religieuses contemporaines dans son pays, et qu'il leur a imprimé une orientation, dont cette pensée religieuse est encore tributaire aujourd'hui.

En 1889, dans un recueil d'études intitulé *Lux Mundi*, l'article de Gore sur l'Esprit-Saint et l'inspiration revendiquait clairement la nécessité de se rallier en exégèse aux conclusions au moins les plus certaines de la critique biblique libérale et de la critique historique. Il était alors déjà le théologien des plus estimé de cette fraction de l'anglicanisme, issue du mouvement d'Oxford, qui tentait de réaliser un retour à la tradition catholique. C'est ce qu'on appelle le *Catholic revival.* Après le concile du Vatican, deux courants se dessinèrent dans l'*anglo-catholicisme*, l'un favorable à la reconnaissance de l'autorité doctrinale romaine, l'autre, le *liberal Catholicism*, cherchait l'autorité

(1) Voici d'après les données du livre les publications du Dr Ch. Gore : Lux Mundi, le 8e chap. (1889) ; The Incarnation of the Son of God. The Mission of the Church (1891), (Bampton Lectures) ; Exposition of the Sermon on the Mont (1896) ; Exposition of the Epistle to the Ephesians. Prayer and the Lord's Prayer (1898) ; Exposition of the Epistle to the Romans (1899) ; The Body of Christ (1901) ; The Religion of the Church (1916) ; Dominant Ideas and corrective Principles (1918) ; Exposition of the Epistles of St John (1920) ; Christian Moral Principles (1921) ; The Reconstruction of Belief (1924) édité en trois volumes : Belief in God, Belief in Christ, the Holy Spirit and the Church (1924) ; Can we then believe ? (1926) ; Christ and Society (1928) ; Philosophy of the Good Life (1929), Jesus of Nasareth, New commentary on Holy Scripture (1929) ; Reflection on the Litany (1932).

doctrinale suprême en matière de foi dans l'Écriture et les sept premiers conciles, interprêtés conformément aux données de la science scripturaire et historique moderne. Gore en était le chef.

En 1892, Gore était le premier recteur de *Pusey House* à Oxford, et jetait les bases d'une confraternité comptant à l'origine six membres, la *Community of Resurrection.* Ceux-ci faisaient, le 25 juillet de cette année, vœu privé de pauvreté, de célibat et d'obéissance, mais la vie commune n'était pas requise, et Gore, qui prenait la direction de la Confraternité, était considéré plutôt comme l'« ancien » *(senior)* du groupe. Son but était de se consacrer davantage au ministère des âmes. A cet effet, les membres se réunissaient seulement deux ou trois fois par an, se concertaient et renouaient leurs liens de fraternité. Le premier et le plus intime de ses confrères fut Walter Frere, qui devait être nommé en 1923 évêque de Truro.

Gore avait été choisi beaucoup plus tôt pour l'épiscopat. Il occupa successivement le siège de Worcester (1902), de Birmingham (1905) et d'Oxford (1911). En 1919, il résigna cette dernière charge et se retira à Londres dans une maison de la *Margaret Street*, ouverte à tous les visiteurs. Il partageait son temps entre l'étude, la publication, la prédication, un cours de théologie au *King's College* de Londres, et des conférences à de jeunes ouvriers pour leur faire comprendre l'Écriture.

De cette époque date son intervention dans les questions de réunion des Églises, et ses pourparlers avec les orthodoxes et les catholiques. C'est ici qu'il faut préciser la position défendue par lui, et l'accueil qu'elle rencontra.

Quelques mois après sa démission du siège d'Oxford, Gore, à la demande de l'archevêque de Cantorbéry, Randall Davidson, acceptait la présidence de la *Eastern Churches Committee*, c'est-à-dire, un comité permanent d'études des questions concernant les Églises orientales (décembre 1919).

La première tâche de ce comité fut de recevoir la délégation orthodoxe des quatre membres, qui se rendit à Londres à l'occasion de la conférence de Lambeth de 1920, et d'entamer des pourparlers avec elle (1). Ces délégués furent assez étonnés de constater que « dans l'Église anglicane, des hommes qui diffèrent l'un de l'autre en matière de foi et sur des points qui sont loin d'être indifférents et secondaires, constituent quand même un tout indivisible » (2).

De son côté, la conférence de Lambeth de 1920 créait dans son sein une commission temporaire de soixante douze évêques, sous la présidence de l'archevêque d'York, chargée de rédiger un rapport sur toutes les questions d'union des Églises. Celle-ci à son tour établissait trois sous-commissions s'occupant respectivement de la réunion des Églises non-épiscopaliennes, épiscopaliennes et orientales. Le rapport de la commission plénière recommandait de faire d'abord l'accord entre les confessions sur les *Terms of Union*, c'est-à-dire, en déterminant les cas où d'accord sur quelques points fondamentaux et en dépit de divergences doctrinales sur d'autres points, les ministres d'une confession pourraient présider au culte et administrer les sacrements auprès de fidèles d'une autre confession. C'est l'union basée sur l'intercommunion, la seule possible pour les confessions qui n'ont pas une autorité doctrinale unique reconnue par tous (3).

(1) Voyez pour ce qui suit l'article du Hiérom. Pierre, *Irénikon*, t. VIII, 1931, p.241 suiv. dont les renseignements sont empruntés principalement à des documents publiés en grec.

(2) *Ibid.*, p. 242.

(3) *The six Lambeth Conferences* 1867-1920. Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1929.

Voici comment cette méthode de promouvoir l'union est justifiée dans la lettre encyclique de l'épiscopat anglais réuni à Lambeth en 1920 : «Nous voyons à présent que ces éléments au sujet desquels des différences (doctrinales) ont surgi sont essentiels au témoignage plénier de l'Église entière. Nous n'avons pas à minimiser ce qui est distinctif dans notre propre interprétation de la vie chrétienne : nous croyons que c'est quelque

Les délégués du patriarche de Constantinople chargés de faire connaître cette méthode d'union au Patriarche et à son synode, citent dans leur rapport la partie de la lettre encyclique de l'épiscopat anglais s'y rapportant, mais font toutes leurs réserves sur la légitimité d'une méthode en conflit avec « les principes et les systèmes les plus vénérables » (1).

La conférence de Lambeth avait duré du 7 juillet au 8 août 1920. Gore n'étant plus évêque diocésain ne pouvait y prendre part comme membre effectif ; il n'est pas douteux qu'il n'ait, comme président du comité permanent des Églises orientales, préparé les travaux de la commission orientale.

Entre le 12 et le 20 août 1920, Gore assiste à Genève à la réunion préliminaire de la conférence mondiale *Faith and Order*, projetée pour 1927 ; il y propose son *liberal Catholicism*, comme base d'union : unité avec diversité doctrinale (2).

Après la conférence de Lambeth (1920) le comité permanent des Églises orientales, dont Gore est président, ne reste pas inactif. Il s'occupe d'abord de faire rédiger un schéma des conditions d'intercommunion, publié en 1921, sous le titre *Terms of Intercommunion, suggested between the Church of England and the Churches in communion with her, and the*

chose de précieux que nous conservons avec confiance pour le bien commun. Nous désirons que d'autres aient une part dans notre héritage et nos bénédictions, comme nous désirons avoir part aux leurs. Ce n'est pas en réduisant les différents groupes à l'uniformité, mais en nous servant comme il faut de leur diversité, que l'Église peut devenir tout à tous ». *Op. cit.*, appendice, p. 13.

(1) Le rapport de la délégation orthodoxe a été publié dans le *Christian East*, mars 1922, et reproduit presque intégralement dans G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, 1920-24, Londres, 1924, p. 52 et suiv., les réserves à la p. 76.

(2) M. Pribilla, *Um Kirchliche Einheit*. Fribourg, 1929, p. 146 ; il défendit plus nettement encore l'unité dans la diversité à la conférence même, *ibid.*, p. 171.

Eastern Orthodox Churches. Le chanoine Douglas, l'animateur du Comité, publie un projet de *declaratio fidei*, destiné à être présenté aux Églises orthodoxes orientales, pour obtenir l'intercommunion ; après quelques corrections (Gore n'était-il pas parmi les correcteurs ?), elle reçoit en 1922 la signature de trois mille sept cents quinze ecclésiastiques anglicans : Gore est parmi les premiers signataires (1).

Vers cette époque, le métropolite d'Athènes Meletios Metaxakis, élu patriarche de Constantinople (6 décembre 1921), gagne son nouveau siège en passant par Londres, car il était en tournée pastorale dans les paroisses grecques des États-Unis. La colonie grecque de Londres lui ménage une réception (17 janvier 1922), à laquelle assistaient le secrétaire du comité des Églises orientales et le chanoine Douglas (2).

Le 22 août 1922, le nouveau Patriarche œcuménique et son synode reconnaissaient la validité des ordres anglicans. Cette même année, durant l'Avent, Gore prêche à *Grosvenore Chapel* (Londres), et traite du catholicisme ; il critique le protestantisme et le romanisme pour recommander enfin un *scriptural Catholicism*, seul acceptable par des confessions différentes (3).

En mai 1923, nous trouvons Gore à Constantinople, au

(1) *Annual Reports of A. and O. E. Churches Union*, 7th report, 1921-1923, p. 32. Le texte anglais des *XIII Conditions of Intercommunion* et de la *Declaratio fidei* se trouve dans BELL, *op. cit.*, p. 77-90. Cfr Can. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox*. Londres, Faith Press, 1921. Cet auteur défend la nécessité de l'unité de foi, mais admet l'intercommunion en certains cas en vertu du principe que les orthodoxes appellent : *Economie.*

(2) *Ibid.*, 7th Report, p. 20.

(3) Ces trois conférences ont été publiées sous le titre : *Catholicism and Roman Catholicism*, three addresses delivered in Grosvenore Chapel in Advent 1922 (Londres, Mowbray, 1923). Mgr Battifol à répondu à cette brochure dans la *Revue des Jeunes* (10 mai 1923). Cfr *Documentation catholique*, t. IX, 1923, p. 1512 suiv. où l'article de Mgr Battifol est reproduit.

moment de la réunion du synode panorthodoxe ; il est porteur des *Terms of Intercommunion* et de la *declaratio fidei*. Le patriarche Meletios pour répondre à l'invitation de l'archevêque de Cantorbéry en 1920, invitait à son tour un prélat anglican à l'occasion de la réunion plénière des évêques orthodoxes dépendants du patriarcat. Voici comment il relate lui-même l'entrevue (1) : « En 1923, lorsque j'étais patriarche œcuménique, au cours des travaux du synode panorthodoxe, Bishop Gore arriva à Constantinople et nous remit deux documents. Répondant à mon allocution, Bishop Gore dit exactement d'après les actes du synode ce qui suit au sujet des deux documents : Hier j'ai remis à votre Sainteté deux écrits. Le premier porte les signatures de cinq mille ecclésiastiques anglicans, déclarant qu'ils ne trouvent aucune difficulté d'être en complète union avec les orthodoxes. En ce qui me concerne, je ne trouve pas de difficulté à devenir membre de l'Orthodoxie. Mais notre Église a une histoire propre, qui n'est pas restée à l'abri des influences des confessions luthérienne et calviniste. Le second document, continue le Patriarche, est un exposé des conditions d'union. Il représente les idées de toute l'Église anglicane, parce que partout règne un esprit favorable, état de choses si important qu'il peut constituer une base de discussion systématique. C'est un fait très heureux, mais il reste beaucoup de difficultés dans ce domaine, difficultés dogmatiques et sacramentelles. Que Dieu nous aide. Je souhaite que nous restions fidèles à la parole de l'Évangile, qu'ils soient tous Un ». Ceci se disait

(1) Cette relation date de 1930, Meletios était alors patriarche d'Alexandrie et se trouvait à Londres comme chef de la délégation orientale invitée à la conférence de l'épiscopat anglican. Cfr *Pantainos*, 1930, t. 22, p. 606; ces articles ont été réimprimés à part sous le titre : Arch. A. ROSNARI. *Relations des Églises orthodoxes et anglicane à la conférence de Lambeth 1930*. Alexandrie, 1933 (en grec), à la p. 141 l'omission du mot δεν (ne pas) fait dire au Patriarche le contraire de la vérité.

le 23 mai 1923, devant le Synode (sept jours après, arrivait au Patriarche l'attentat connu, et un mois après il quittait le trône patriarcal). Le Patriarche terminait en affirmant que les conditions d'intercommunion n'avaient pas été discutées par les Églises orientales.

A Constantinople, Gore parlait en son nom propre, et au nom de ses co-signataires. Il n'avait, semble-t-il, aucune mission officielle ; remarquons qu'il se déclare prêt à devenir membre de l'Église orthodoxe, sans toutefois renoncer aux idées du luthéranisme et du calvinisme reprises dans la confession anglicane. Remarquons aussi que la neuvième condition d'intercommunion tente une justification de cette attitude, en se basant sur le fait que certains usages diffèrent dans l'Église, et sur un texte de saint Augustin, qui distingue dans la doctrine catholique ce qui vient du Christ, de la Tradition des Apôtres et des usages locaux ; aussitôt après (10e condition), les anglicans affirment n'admettre que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie. Les orthodoxes pouvaient-ils se rallier à des divergences aussi essentielles d'avec leur doctrine ?

L'été 1924, Bishop Gore, infatigable voyageur, visite les Églises séparées d'Orient, en Égypte, en Palestine et en Syrie.

* * *

Ces deux voyages d'Orient précèdent l'intervention mémorable de Gore aux Conversations de Malines. Le Bishop Frere, récemment retiré à Mirfield, maison-mère de la *Community of Resurrection*, après avoir résigné sa charge d'évêque de Truro, va nous renseigner sur cet événement. D'abord il nous explique que le choix des deux antagonistes, Bishop Gore (1) et Mgr Batiffol, invités à se

(1) Sidney Dark, *Archbishop Davidson*, (Londres, Allen, 1920), écrit p. 201 : « He (Davidson) endeavoured to prevent anything like drama-

joindre aux membres des deux premières conversations, était motivée par la réponse de Mgr Batiffol au sermon prêché par Gore à *Grosvenore Chapel*, durant l'Avent 1922.

Ensuite Frere dit quelle déception a été pour les membres de la délégation anglicane (Lord Halifax excepté) l'allusion à un patriarcat de Cantorbéry. Du coup les conversations, leur semblait-il, n'aboutiraient qu'à proposer le retour à Rome, qu'à échafauder un nouveau plan d'uniatisme, à peine pallié par des distinctions honorifiques. Et l'uniatisme signifie pour les anglicans avant tout uniformité dogmatique (1).

Enfin le volume de Frere publie pour la première fois *in extenso* le rapport de Bishop Gore au cours de la quatrième conversation (mai 1925), rapport qui causa à son tour une grande déception aux catholiques, car il posait la question préalable sur un terrain où ceux-ci ne pouvaient suivre le rapporteur : « Jusqu'où y a-t-il place, demandait Gore, pour des divergences sur des opinions de moindre importance, pourvu qu'il y ait accord *(agreement)* sur les points importants et vitaux ? » Le titre du rapport est d'ailleurs suggestif *Unité avec diversité (Unity with Diversity)*,et davantage encore le texte de saint Cyprien qui lui sert d'introduction : *Concedit salvo jure communionis, diversum sentire*, texte dont Mgr Batiffol a fait justice dans son contre-rapport, en montrant « les raisons historiques et logiques qui nous pressent de *idem sentire cum Ecclesia* » (2).

Ce n'est pas la réponse au rapport de Gore qui doit nous arrêter ici, mais bien la prétention de celui-ci de parler au nom des orthodoxes et de anglicans : « Je demande à

tic agreement by selection of Dr Gore, who of all Anglo-Catholics is perhaps the most definitely anti-Roman ».

(1) Frere, *op. cit.*, p. 56 : « All this took our breath away, especially as it seemed to lead up to a proposal for a Cantorbery patriachate ».

(2) Lord Halifax, *The Conversations of Malines*. London, Allen, 1930. Annexe XIV, réponse de Mgr Battifol.

mes amis de l'Église romaine, avec qui j'ai le plaisir de conférer dans la tranquillité, disait Gore en terminant, si l'idée serait totalement inadmissible, en vue d'une réconciliation en corps avec la communion orthodoxe et anglicane, que l'Église romaine se contentât de ne rien exiger au delà de l'acceptation de ces articles de foi qui tombent sous le canon de Vincent de Lérins ».

A l'époque où il formulait cette question, les Églises d'Orient n'avaient pas encore exprimé leur sentiment au sujet des conditions d'intercommunion et de la méthode d'union qui en découle, mais la déclaration de la délégation orthodoxe à la conférence mondiale *Faith and Order* de Lausanne (août 1927) en serait bientôt un désaveu indirect, mais péremptoire : « Nous ne pouvons patronner l'idée d'une réunion qui est limitée à un petit nombre de points communs explicitement formulés, car suivant l'Église orthodoxe, une *communio in sacris* ne peut avoir lieu là où l'entièreté de la foi n'existe pas » (1).

D'une façon plus explicite encore, le patriarche Meletios, devenu en 1926 patriarche d'Alexandrie, se trouvant à Londres à l'occasion de la conférence de Lambeth 1930, avant d'être reçu par les évêques anglicans en assemblée plénière et avant d'entrer en pourparler avec la Commission pour les affaires orientales, a tenu une réunion préliminaire où assistaient, avec les membres de la délégation orientale, le Bishop Gore, le chanoine Douglas et beaucoup d'autres anglicans. Il fallait déterminer l'ordre des questions à traiter devant la Commission ; Gore voulait postposer les questions doctrinales et faire stipuler dans quelles conditions les fidèles d'une communion pouvaient recourir aux ecclésiastiques d'une autre pour l'administration des sacrements. Le patriarche Meletios n'admit pas cette façon de procéder, il fut intransigeant ; la question dogmatique primait les

(1) Pribilla, *op. cit.*, p. 178.

questions pratiques : « Nous voulons l'unité de foi sur les questions dogmatiques et sacramentelles ; les questions pratiques en dépendent », affirmait-il (1).

La méthode des *Terms of Union* ne devait d'ailleurs recueillir à la conférence elle-même, qu'une faveur assez minime auprès des évêques anglicans chargés des affaires orientales. Le texte du rapport de 1930 est bien plus réservé que celui de l'encyclique de 1920 : « Les évêques anglicans ont admis que les dites conditions d'intercommunion sacramentelle entre d'une part l'Église d'Angleterre et les Églises en communion avec elle, et l'Église orientale orthodoxe d'autre part, conditions qui furent publiées en 1921 par les soins du comité de l'archevêché de Cantorbéry pour les Églises orientales, bien qu'elles n'aient pas été communiquées officiellement, aux différentes éparchies de la confession anglicane, ne sont pas inconciliables avec l'esprit et l'enseignement de l'Église anglicane » (2).

La Commission semble même donner désormais le pas aux questions dogmatiques, car le rapport débute par cet article : « On s'est mis d'accord afin que soit désignée une commission mixte d'orthodoxes et d'anglicans, en vue de l'examen des questions dogmatiques » (3).

* * *

Le sens pratique anglais croyait que l'accord viendrait plus vite par l'uniformité dans l'action ; il avait oublié que l'accord et l'uniformité de pratique n'est pas l'unité de foi et d'action dans une Église visible ; ce n'est pas par la voie de discussion, d'accords et de compromis, mais par la voie d'examens et de décisions d'une autorité doctrinale suprême et unique que l'unité s'établit.

(1) *Pantainos, loc. cit.*, p. 589-590, cfr *Irénikon*, VIII, 1931, p. 251.
(2) *Irénikon, loc. cit.*, p. 254.
(3) *Ibid.*, p. 253.

Cette conclusion a été illustrée d'une façon frappante dans le petit volume du Rev. C. A. BOLTON, *A catholic memorial of Lord Halifax and Cardinal Mercier*. Du côté anglican, beaucoup a été publié sur Lord Halifax, mais il n'y avait pas encore un livre d'un catholique s'adressant spécialement aux anglicans. Bolton a retracé dans ces pages d'histoire les grands espoirs conçus par Lord Halifax et ses déceptions au sujet de la revue anglo-romaine, du sort de l'œuvre historique de Mgr Duchesne, de la validité des ordres anglicans, et des Conversations de Malines. Pourquoi la soumission de ses amis catholiques aux décisions et aux désirs du Saint-Siège, la méconnaissance des buts si nobles qu'il poursuivait ne l'éloignaient-ils pas de l'Église catholique ? ne faisaient-ils qu'accroître son attachement au Souverain Pontife, le chef de l'Église ? N'était-ce pas parce qu'il croyait toucher là cette force d'unité divinement établie ? Les faits sont relatés dans ce court aperçu avec toute l'objectivité et le tact qu'exige une matière aussi délicate. Il faut féliciter l'auteur en particulier d'avoir si bien caractérisé la position de Gore vis-à-vis du catholicisme romain : « Bishop Gore a en effet exprimé de la façon la plus explicite possible la ligne de démarcation dans la nature de l'acte de foi. Il avait demandé dans un *post scriptum* de son rapport (aux Conversations de Malines) quel formulaire de foi les Églises orientales auraient à souscrire en vue d'une réunion avec le Saint-Siège, si ce seraient les décrets du concile de Florence ou le *Credo* de Pie IV. En fait, les Églises orientales pourraient être reçues en communion avec le Saint-Siège sans une formule spéciale, pourvu qu'elles soient prêtes à professer implicitement tout ce que l'Église romaine croit et enseigne. Le point crucial est la question de l'autorité doctrinale divinement inspirée. D'après Mgr Batiffol, « cette autorité détermine ce qui doit être défini et le moment de le définir. Dans cette

œuvre, elle est assistée par le Saint-Esprit, sans que cette assistance soit une révélation nouvelle, et elle se prononce sur des vérités qui sont virtuellement contenues dans un article de foi. » Pour Bishop Gore, l'appel était plutôt à l'autorité de l'Écriture et de la Tradition établie pragmatiquement par un canon rationnel » (1).

Dom Th. Belpaire.

(1) Bolton, *op. cit.*, p. 128.

Chronique religieuse orthodoxe.

ORTHODOXIE GRECQUE

I. PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

La Question bulgare. On sait que depuis 1872 l'Église bulgare orthodoxe, constituée à la suite de la rupture violente de ses évêques et de son clergé d'avec le patriarcat œcuménique, avait été excommuniée par ce dernier. Elle se trouvait de ce chef en état de schisme vis-à-vis de la Grande Église et de la plupart des Églises de l'Orthodoxie (1). Cette scission au sein des Églises sœurs était malaisément supportée par certaines autocéphalies, dont les rapports avec les cercles ecclésiastiques bulgares étaient eux-mêmes très cordiaux. Si bien qu'à la conférence interorthodoxe de Vatopédi (juin 1930) (2), le vœu de voir l'Église bulgare réintroduite dans la communion de toute l'Orthodoxie fut exprimé par l'unanimité des délégués. L'Église de Jérusalem fut chargée de servir d'intermédiaire entre le Phanar et le synode de Sofia, car seul parmi les patriarches orientaux, son chef, Mgr Cyrille, avait refusé de s'associer, lors du synode de 1872, à la condamnation portée par ses collègues contre le nouvel exarchat et ses partisans.

Ce que furent les efforts de l'Église de la Ville sainte pour

(1) Cfr *Irénikon*, X, 1933, 433-446.

(2) L'étude de la question bulgare ne fut pas portée au programme du futur prosynode que dressèrent les délégués des Églises orthodoxes à la conférence de Vatopédi (Cfr *Irénikon* VIII, 1931, 97-197).

D'après les actes de la XII[e] séance de la Conférence c'est à l'unanimité que les délégués, sur la proposition du métropolite d'Achrida, Nicolas, (Église de Serbie) se prononcèrent pour la solution de la question bulgare et exprimèrent l'espoir de voir une ou plusieurs Églises prêter leur concours à la solution.

faire aboutir le mandat qu'elle avait reçu et quels en furent les résultats c'est ce que nous pouvons savoir à présent, par la récente publication qu'a faite la revue *Orthodoxia* (1), organe du patriarcat de Constantinople, des documents officiels échangés à ce sujet entre les Églises.

On aurait pu croire au lendemain de la conférence de Vatopédi que la réconciliation des Églises eut pu être rapidement scellée. Mais, après un premier échange de lettres qui consacrait l'acceptation par le patriarche Damianos et son synode de la mission qui leur avait été confiée, les choses marquèrent un temps d'arrêt. Ce n'est qu'en avril 1932 que les négociations commencèrent effectivement, lors de la visite que fit à Jérusalem Mgr Boris, évêque de Stobi et secrétaire du Saint-Synode bulgare.

Le Phanar avait dès 1930 fixé les conditions, qui, selon lui, rendraient possibles la cessation du schisme et elles constituaient entre les mains des prélats de Jérusalem un des éléments de discussion. En voici la teneur : *a*) Le Saint-Synode des métropolites bulgares, représentant l'opinion de leur Église entière, manifesterait par des lettres adressées au Patriarche œcuménique que peiné de la séparation, qui existe dans les relations canoniques entre l'Église de Bulgarie et la Grande Église-mère de Constantinople, et désireux de les voir établir, il souhaite que l'Église bulgare prenne rang parmi les Églises orthodoxes autocéphales ayant des relations canoniques avec le patriarcat œcuménique et qu'ainsi soit rétablie son union fraternelle avec lui et avec toutes les Églises orthodoxes, *b*) Relativement à la dépendance canonique du clergé bulgare à Constantinople et dans le ressort du patriarcat œcuménique, ou du clergé grec en Bulgarie, et la mémoire de l'autorité ecclésiastique propre, les dispositions canoniques relatives y devront être observées.

(1) *Orthodoxia*, X, 1935, p. 51-81.

A Jérusalem, l'envoyé de l'Église bulgare fut reçu officiellement au patriarcat, mais l'ordre des conversations ne comprit que des séances d'un caractère officieux, qui furent présidées par Mgr Keladion, *locum tenens* du trône de la Ville Sainte. Mgr Boris était, en effet, porteur de contre-propositions, dont voici le résumé : 1) Le Saint Synode bulgare exprimerait par lettre au patriarcat œcuménique sa tristesse de l'absence de relations canoniques entre les deux Églises et son désir de les voir rétablir ; 2) Le patriarcat répondrait à cette missive en exprimant lui aussi sa peine et en marquant sa reconnaissance de l'Église bulgare autocéphale ; 3) Ces deux documents manifesteraient pratiquement et officiellement le rétablissement des relations canoniques entre les deux Églises et la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église bulgare, sur le même rang que les autres Églises orthodoxes ; 4) Les deux Églises donneraient connaissance du nouvel état de choses aux autres autocéphalies orthodoxes ; 5) La position de l'exarchat bulgare, qui resterait à Constantinople comme représentation permanente de l'Église bulgare autocéphale près du patriarcat œcuménique et qui, avec la bénédiction du patriarche, prendrait soin des nécessités spirituelles des Bulgares orthodoxes en Turquie, serait réglée conformément aux canons de l'Église orthodoxe ; 6) La situation du clergé grec en Bulgarie, pour autant qu'il y en ait, serait réglée de la même manière ; 7) L'Église bulgare autocéphale attirerait l'attention des Églises orthodoxes des pays limitrophes, afin que les populations bulgares qui, à la suite des dernières guerres, se trouvent dans d'autres États, aient le droit de constituer des communautés ecclésiastiques, de prier à l'église et d'être enseignées à l'école dans leur propre langue ; 8) Le patriarcat œcuménique inviterait l'Église de Bulgarie à assister au futur prosynode, où elle aurait une égalité de droits avec les autres Églises ; 9) A ce prosynode les délégués de deux Églises mettraient au point les

questions de détail restées pendantes ; 10) De même les délégués bulgares et ceux des Églises limitrophes y régleraient la question des prêtres ordonnés dans l'Église bulgare et actuellement dans les pays voisins ; 11) Une liturgie solennelle serait célébrée par les représentants de la Grande Église et par ceux de Bulgarie pour les patriarches défunts ainsi que pour les chefs de l'Église bulgare décédés depuis la consommation du schisme ; une doxologie serait chantée pour le patriarche Photios II et pour les membres vivants des deux Églises ; 12) Enfin les délégués bulgares concélébreraient à la liturgie offerte unanimement par tous les membres du prosynode.

Comme le nota fort bien Mgr Keladion, les contre-propositions bulgares débordaient des limites où devait être circonscrit le différend qui séparait les Églises. Aussi d'un commun accord les propositions inscrites sous les numéros 7 et 9 furent-elles rayées parce que touchant au domaine politique et plutôt du ressort de la Société des Nations. L'ensemble des propositions fut légèrement remanié, grâce à l'esprit de conciliation de l'envoyé bulgare. Dans la lettre qui devait être adressée par le Saint-Synode de Sofia à la Grande Église, outre la reprise des relations canoniques et l'admission de l'Église bulgare dans la communauté des autocéphalies orthodoxes déjà mentionnées, il fut fait mémoire de la levée des condamnations portées jadis contre le clergé et les fidèles bulgares, qui les déclaraient étrangers à l'Orthodoxie. Les conditions inscrites sous les numéros 2, 3, 4, ne furent pas modifiées ; au 5° on évita de parler d'un *locum tenens* de l'exarque bulgare à Constantinople, pour ne pas rappeler de pénibles souvenirs et on se contenta de mentionner l'existence du chef de la communauté bulgare, nommé par le synode de Sofia, avec la bénédiction du patriarche. Les quatre derniers articles des propositions, fruits des conférences de Jérusalem, reprenaient ce qui avait été dit dans le memorandum bulgare, à l'exclusion de ce que nous avons dit.

Les termes de cet accord ne furent communiqués au Phanar qu'en date du 25 juin 1933 ; d'autre part, le rapport de l'évêque de Stobi au synode de Sofia (1), daté du 27 mai 1932, diffère sur un point du document hiérosolymitain, à savoir qu'il y est encore fait mention de l'exarchat bulgare à Constantinople. C'est aussi cette condition qui est modifiée dans le texte revêtu de l'approbation définitive du patriarche Photios (11 avril 1934) ; celui-ci préfèrerait qu'après le rétablissement des relations canoniques entre les Églises une organisation intérieure indépendante soit donnée à la communauté bulgare dans le ressort de la Grande Église, elle pourrait désigner ses prêtres et ses diacres, qui recevraient l'approbation du Phanar et il en serait usé de même pour les communautés grecques en Bulgarie.

On aurait pu espérer qu'après ces minutieuses mises au point le schisme eut été définitivement levé et la lettre que le métropolite de Vidin, vice-président du Saint-Synode bulgare, adressait à l'Église de Jérusalem, en date du 26 juin 1934, pour lui annoncer que la question allait être bientôt définitivement traitée, permettait de le présumer. Mais le 31 décembre de la même année, Mgr Néophyte de Vidin était obligé de transmettre au *locum tenens* du trône de la Ville sainte l'annonce du désistement de l'Église bulgare, qui préférait remettra à des temps meilleurs la solution définitive des difficultés... « A présent, écrit-il, nous sommes obligés de vous faire savoir que dans sa session de décembre le synode des métropolites de l'Église bulgare a discuté cette question avec tout le sérieux voulu. Mais à cause de la situation générale dans laquelle se trouvent l'une et l'autre des Églises séparées et à cause des fermentations actuelles des puissances où elles sont entremêlées, la conférence de la hiérarchie a été convaincue que

(1) La traduction de ce document fut publiée par *Échos d'Orient*, XXXVII, 1934, p. 466-474.

les circonstances n'étaient nullement favorables à l'heure présente pour la complète solution de la question... ».

Ce dénouement négatif et inattendu ferme-t-il la porte à toute espérance de solution du conflit ? Il ne le semble pas. Dans la péninsule des Balkans la position de la Bulgarie en face de l'Entente balkanique reste un point noir et là, où les questions ecclésiastiques sont si intimement en relation avec l'ordre politique, il est compréhensible que l'heure n'ait pas paru opportune à un rapprochement entre les Églises. C'est dans ce sens que le patriarche Photios, faisant part aux Églises autocéphales de l'arrêt des négociations, interprétait l'abstention du Saint-Synode de Sofia : « comme les Églises sœurs le verront d'elles-mêmes, l'assemblée générale des évêques bulgares, qui devait donner une approbation définitive à des choses déjà acceptées et réglées en principe se décida pour l'ajournement du règlement définitif, en alléguant comme motif les circonstances difficiles où se trouvaient certaines des Églises sœurs.

« Mais précisément ces circonstances, qui d'ailleurs ne peuvent avoir aucune relation directe et pratique avec le règlement sacré d'un différend purement ecclésiastique, sont telles, à notre avis et nous pensons que l'avis et l'opinion des autres Églises seront semblables, qu'elles constituent un motif de plus pour que davantage encore et avec plus de zèle ce règlement désiré par tous soit recherché et obtenu, lui qui incontestablement, avec l'utile rétablissement des relations ordinaires et fraternelles entre les Églises sœurs, contribuera grandement au renforcement de l'expansion orthodoxe et à sa cohésion.

« Quoi qu'il en soit, nous sommes profondément peinés qu'à présent, alors que les choses apparaissaient favorablement conduites en tout par la grâce divine et parvenues déjà au terme souhaité, une remise soudaine et imprévue se soit produite. Nous sommes pourtant soulagés dans notre

peine en remarquant l'intérêt de toutes les Églises sœurs pour notre désir toujours saint, ce dont nous leur sommes profondément reconnaissants. D'autre part nous sommes encouragés par le fait que la décision de la hiérarchie bulgare au sujet de l'ajournement ne provient heureusement pas, ni n'est fondée sur une opposition de conception et d'opinion relativement au côté purement ecclésiastique de la chose, mais se rapporte simplement à la difficulté des circonstances extérieures... ».

II. PATRIARCAT D'ALEXANDRIE

Mort de S. S. le Patriarche Meletios.

Dans la nuit du 27 au 28 juillet, Sa Sainteté Meletios II, pape et patriarche d'Alexandrie, rendit son âme à Dieu. Atteint d'une affection cardiaque qui lui avait donné depuis quelques mois de graves avertissements, il devait, sur le conseil de ses médecins, se rendre à Vienne pour y consulter des sommités médicales et y subir un traitement approprié à son mal ; mais il n'eut point le temps de recourir aux lumières de la science humaine et brusquement il fut rappelé dans l'Éternelle Lumière.

Avec le patriarche d'Alexandrie disparaît l'une des figures les plus intéressantes de l'Orthodoxie. L'histoire gardera son nom à côté de celui des prélats qui illustrèrent les trônes apostoliques de l'Église d'Orient durant la période moderne, à côté des Meletios Pigas, des Jérémie II, des Grégoire V, des Joachim III et de bien d'autres.

Emmanuel Metaxakis naquit au village de Parsa dans l'île de Crète en 1871 ; après avoir accompli dans son île natale ses études élémentaires, il partit en Palestine à l'âge de 18 ans et il y séjourna d'abord près d'un de ses oncles maternels, Stéphane Provataki, curé à Gethsémani. Adopté ensuite par l'higoumène de Saint-Nicolas, l'archimandrite

Benjamin, il fut ordonné diacre par ce dernier après sa promotion à la métropole de Djarbekir. C'est comme diacre qu'il entra à l'École théologique de Sainte-Croix, en qualité de boursier du patriarche d'Antioche Spyridon ; il y fut le disciple de l'actuel archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome Papadopoulos, et il termina ses études avec les mentions les plus flatteuses. Il passa ensuite au service du patriarche de Jérusalem, Damianos, et durant six ans il exerça les fonctions de premier secrétaire du patriarcat. Envoyé en Chypre en 1906 comme représentant de la communauté sionite, il y fut mêlé aux difficultés qui entourèrent la nomination de l'archevêque et un rapport qu'il rédigea contribua à la solution de la question. Devenu en 1910 métropolite de Kition, il travailla durant huit ans dans son éparchie. C'est là que vint le chercher en 1918 le suffrage du Saint-Synode de l'Église de Grèce, qui le faisait archevêque primat d'Athènes. Les années qui suivirent furent étrangement mouvementées pour Mgr Meletios ; mêlé aux divisions politiques qui déchiraient la Grèce, il fut obligé de se retirer en 1920, lorsque la fortune abandonna momentanément son compatriote et ami Éleuthère Venizelos pour rouvrir au roi Constantin les accès du trône.

Mais la réputation de l'ancien métropolite d'Athènes avait grandi avec les situations qu'il occupait ; chassé de son siège, violemment attaqué dans sa patrie, il passa en Amérique, où il voulut jouer un rôle pacificateur au milieu de l'inextricable confusion qui domine là-bas la vie ecclésiastique orthodoxe. C'est là aussi qu'il entra en contact intime avec les confessions protestantes de langue anglaise. Pourtant sa haute intelligence, la connaissance des différentes Églises de l'Orient, sa compréhension des perspectives nouvelles qui pouvaient s'ouvrir à l'Orthodoxie dans le monde d'après guerre devaient faire en sorte que la lumière qu'il représentait ne fut pas laissée sous le boisseau mais bien plutôt qu'elle soit mise sur le candélabre et qu'elle

profite à ses frères dans la foi. Aussi, lorsqu'après un interrègne prolongé, le Saint-Synode du Phanar se décida à procéder à l'élection d'un patriarche, les votes des métropolites se portèrent-ils sur l'ancien archevêque d'Athènes. Mgr Meletios fut donc élu patriarche œcuménique le 21 novembre 1921. Prévenu en Amérique de la désignation dont il était l'objet, il gagna Constantinople en passant par l'Angleterre, où il reçut de la part des anglicans un accueil enthousiaste.

Le règne du patriarche Meletios, quatrième du nom sur le trône œcuménique, fut considérable du point de vue ecclésiastique. L'interrègne des deux *locum tenens* (1918-1921) avait laissé en suspens nombre de questions, qu'il s'avérait urgent de traiter. S'appuyant sur des principes de droit canonique solides, parce que fondés sur l'expérience du passé, le nouveau patriarche tenta de rendre à la Grande Église un peu du lustre dont elle avait brillé jadis ; un premier pas fut aussi fait pour tenter de donner plus de cohésion à l'action des Églises sœurs et à cette fin une conférence interorthodoxe fut réunie au Phanar en mai-juin 1923. Mais la politique allait encore entraver l'œuvre de Meletios IV ; coryphée de l'hellénisme, sa présence dans l'ancienne capitale des sultans devenait impossible après la victoire de Kemal Pacha et du nationalisme turc. Il fut contraint d'abandonner son siège patriarcal le 10 juillet 1923 pour se réfugier sur la Sainte Montagne de l'Athos, d'où, en date du 20 septembre, il adressa au Saint-Synode sa démission.

Retiré à Kiphissia, près d'Athènes, il fut appelé, le 20 mai 1926 à prendre en mains la direction du patriarcat d'Alexandrie, devenue vacante par la mort du patriarche Photios. Tout entier consacré à son œuvre de pasteur, Meletios II montra là encore ses qualités de grand administrateur, en fondant des établissements d'enseignement ou en créant de nouvelles métropoles. A Londres, en juillet 1930, il présidait la nombreuse délégation orthodoxe,

invitée à s'entretenir avec les prélats anglicans lors de la conférence décennale de Lambeth.

La confiance du monde orthodoxe en ses talents était si grande que beaucoup auraient souhaité le voir monter sur le trône patriarcal de Jérusalem, où un besoin instant de réforme se faisait sentir, après la longue vacance du siège et le patriarcat mouvementé de Mgr Damianos. Peu de jours avant sa mort, quinze suffrages des participants à l'élection se portaient sur sa personne, rendant ainsi hommage à son autorité et à son prestige.

Qu'au cours d'une carrière si agitée, qu'après avoir traversé des milieux si divers et y avoir connu tour à tour les hommages dûs à la réussite et le blâme consécutif des revers, le patriarche Meletios ait été l'objet des appréciations les plus contraires, faut-il s'en étonner ? Il serait prématuré de vouloir porter un jugement définitif sur une vie à peine close, dont seul le recul du temps permettra de saisir la trame. Peut-être pourtant est-il déjà permis d'en réunir quelques fils.

Homme d'Église le défunt patriarche le fut tout au long de son existence. Mais sa conception du service ecclésiastique fut éminemment dynamique ; là où il passa, jamais il ne se contenta de suivre les chemins tracés, toujours il voulut améliorer les situations et réprimer les abus. Comme l'esprit si traditionaliste de l'Orthodoxie poussa souvent le culte du passé jusqu'à faire fi du progrès, lui préférant un *statu quo* qui con acrait parfois des avantages acquis, il ne faut point s'étonner que celui qui, partout où il passa, s'attacha à moderniser, apparut aux yeux de beaucoup comme un novateur, auquel trop souvent on ne laissa pas le temps de démontrer le bien fondé de ses méthodes. Pourtant si son esprit de réforme le poussa parfois à préconiser des mesures assez radicales, une de ses principales préoccupations fut d'améliorer la formation du clergé et de relever le niveau intellectuel du peuple. A Jérusalem,

durant les six années qu'il passa à la tête du secrétariat général du patriarcat, il s'appliqua à bâtir des écoles, il fonda la revue *Nea Sion* et il élabora une Constitution, qui a encore force de loi. Métropolite de Kition dans l'archevêché de Chypre, nous le voyons, durant huit années qu'il y passa, se consacrer aux mêmes tâches : la fondation du séminaire panchypriote, l'organisation d'un institut de commerce, la rédaction d'une constitution ecclésiastique sont les monuments qu'il y laissa. Son court passage à la métropole d'Athènes (1918-1920) fut intimement mêlé au chaos politique que connut alors le peuple hellène ; on peut se demander si l'archevêque-primat distingua toujours suffisamment les intérêts spirituels des convictions partisanes qui l'avaient installé sur ce trône vénérable.

Mais c'est à l'action du patriarche œcuménique qu'ont été surtout les critiques. Laissant de côté le rôle politique qu'il assuma, alors que les premières défaites grecques d'Asie Mineure (1922) anéantissaient les rêves de reconstitution de l'antique empire de Byzance, bornons-nous à rappeler son activité dans le domaine ecclésiastique. Le patriarche Meletios s'appliqua avant tout à rendre à son siège le prestige dont il avait joui dans le passé ; dans ce but, s'appuyant sur le canon 28 du concile de Chalcédoine, il revendiqua pour son Église la juridiction sur tous les territoires de l'univers, non compris dans les limites d'une Église nationale autocéphale. Après avoir approuvé le rétablissement de l'antique patriarcat serbe, le Phanar, sous son impulsion, revendiqua la juridiction sur l'Amérique du Nord et y établit un archevêque relevant directement de lui ; en Europe un nouveau siège orthodoxe fut créé, qui étendait son autorité partout où n'existait pas d'Église constituée ; dans les États nouveaux, issus des traités de 1919, l'influence de la Grande Église se fit sentir par l'approbation des autonomies ecclésiastiques instaurées : archevêchés de Tchécoslovaquie, de Finlande,

d'Esthonie lui durent leur *Tomos* d'érection. Cette politique du patriarche Meletios fut continuée par ses successeurs Grégoire VII et Basile III et tout récemment encore appliquée par S. S. Photios II dans le conflit soulevé au sein de la hiérarchie russe en Europe occidentale.

Mais là où l'œuvre réformatrice tenta à se faire jour ce fut durant la Conférence interorthodoxe réunie au Phanar en mai-juin 1923. L'idée même de cette réunion constituait une innovation ; depuis qu'en 1872 les patriarches orientaux s'étaient réunis pour approuver la condamnation des Bulgares schismatiques, semblable essai n'avait plus été tenté et cette fois ce furent les représentants de toutes les autocéphalies que Mgr Meletios voulut grouper. L'abstention des trois patriarches d'Orient fut un premier échec. Le programme proposé aux délégations comportait en ordre principal la question de l'adoption par les Églises orthodoxes du calendrier grégorien, entré en usage dans presque tous les États d'Orient. En ordre accessoire une série de questions fut soumise à la Conférence ; certaines d'entre elles ont soulevé contre le Patriarche de justes critiques. Les voici brièvement résumées : relations de l'Orthodoxie avec les Églises anglicane, vieille-catholique et catholique ; le mariage des évêques ; les secondes noces des prêtres ; l'abréviation des offices liturgiques ; la réunion périodique de synodes orthodoxes ; les empêchements de mariage ; les vêtements, les conditions d'âge et d'ordination du clergé ; la réforme des jeûnes. Si la réforme du calendrier fut adoptée par plusieurs Églises, les autres matières traitées par la Conférence restèrent lettre morte, tant le changement qu'elles cherchaient à instaurer allait à l'encontre des plus vénérables traditions. Le caractère osé des réformes préconisées par le patriarche Meletios nuisit à l'essai d'entente interorthodoxe préconisé par lui. Lorsque, sept ans après, les représentants des Églises orientales se réunirent à Vatopédi, pour amorcer la convo-

cation d'un prosynode, on eût soin de préciser que cette assemblée n'avait rien de commun avec celle de 1923.

Le rapprochement de l'Orthodoxie et de l'Église anglicane doit beaucoup au défunt patriarche d'Alexandrie et son action dans ce domaine lui attira également les reproches de l'opinion conservatrice. Pourtant son attitude fut toujours extrêmement logique et cohérente. Le 27 juillet 1922, au nom du Saint-Synode de Constantinople, Mgr Meletios faisait part à l'archevêque de Cantorbéry de la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes ; le 20 novembre 1930, agissant au nom du Saint-Synode d'Alexandrie, il communiquait au patriarche Photios II, la même décision. Entre ces deux dates, le prélat avait présidé la délégation orthodoxe, invitée à prendre contact avec la hiérarchie anglicane durant la conférence décennale de Lambeth. Au cours de ces rencontres il s'était révélé un défenseur averti des positions de l'Orthodoxie ; ses efforts avaient décidé les prélats anglicans à se risquer sur le terrain, peu sûr pour eux, des définitions dogmatiques ; lui-même s'était énergiquement refusé à tout compromis vers un christianisme pratique, proclamant hautement que l'Orthodoxie dans les essais de rapprochement en cours ne faisait nullement figure de demanderesse, mais que, forte de son indéfectible fidélité à la tradition, elle avait autorité pour reconnaître celle-ci dans les positions anglicanes. Lorsque donc, au retour de ces assises, le Patriarche proposait à son synode de se prononcer en faveur de la validité des ordinations anglicanes, il le faisait convaincu que les différents éléments, selon lui, nécessaires à cette validité se trouvaient réalisés dans la confession anglicane, à savoir : l'Eucharistie considérée comme sacrifice contient réellement le corps et le sang du Christ et l'ordre (ou chirotonie) est un sacrement, reçu à travers la succession apostolique.

L'action de Mgr Meletios comme patriarche d'Alexan-

drie fut telle que l'espéraient ceux qui l'élirent au trône de saint Marc. A côté de la fondation d'un séminaire Saint-Athanase et de nombreux établissements de bienfaisance, quatre métropoles furent créées, celle d'Ermopolis avec siège à Danda, celle de Johannesbourg, celle de Carthagène et celle d'Axoum avec siège à Addis-Abeba. La charte constitutionnelle du patriarcat fut refondue et le mode d'élection du patriarche réglé, de façon à assurer, d'une part, une représentation équitable aux différents éléments raciques qui constituent l'Église d'Alexandrie, et d'autre part, réservant au Saint-Synode le dernier mot dans la désignation du titulaire.

Homme d'Église, disions-nous, le Patriarche le fut en se consacrant totalement aux sièges qu'il eût à gouverner et en y faisant montre d'une âme de pasteur et de père, prêchant souvent, instruisant son peuple, formant son clergé ; homme d'avant-garde il le fut aussi, ne craignant pas de braver, non sans quelque témérité, les mécontentements et les critiques. Son zèle, nous aimons à le croire, fera oublier ce que ses initiatives eurent parfois de hasardeux.

HIÉROMOINE PIERRE.

ORTHODOXIE RUSSE

LA CONFRATERNITÉ ORTHODOXE DE S. BENOIT ET SON TRAVAIL POUR LE RAPPROCHEMENT ENTRE LES CHRÉTIENS D'ORIENT ET D'OCCIDENT (1)

La Confraternité orthodoxe de Saint Benoît est une société religieuse, mieux, un essai d'application à la vie

(1) *Après avoir publié dans le dernier fascicule d'Irénikon un aperçu sur la Confraternité anglo-orthodoxe des SS. Alban et Serge, nous avons cru intéressant de laisser parler un membre de la*

dans le monde des règles ascétiques des monastères. Son but essentiel est la restauration de la vie des premiers chrétiens, et aussi l'étude théologique et littéraire des Pères, terrain commun à l'Orient et l'Occident. La constitution de cette Confraternité est tout à fait spéciale. Cette Confraternité n'est pas une Communauté religieuse au sens latin, elle n'est pas non plus un tiers ordre, puisqu'elle est indépendante et qu'elle comporte des vœux d'une profession à vie. Elle ne vise pas l'organisation religieuse des masses. Elle est un cercle d'études, d'action restreinte, vivant sous une règle, et dont les membres ont fait des vœux. Elle est entièrement formée de laïcs, mais son président est un évêque.

Elle a ses origines dans le cercle théologique « Logos » fondé en 1924 par quelques étudiants orthodoxes à Dorpat, la ville universitaire d'Esthonie. Ce cercle était très intéressé par la vie ascétique et mystique et par le problème de l'Unité chrétienne. Composé d'abord d'Orthodoxes et de protestants affirmant une tolérance religieuse absolue, ce cercle fut bientôt reformé et devint une organisation exclusivement orthodoxe. Comme tel il fut approuvé par feu Mgr Eusèbe, archevêque de Naron et eut l'honneur, qu'il garde encore, d'avoir comme président honoraire son éminence le métropolite Antoine de Kiev président du Synode épiscopal russe à l'étranger. La lutte contre la propagande sectaire, le théosophisme et diverses sociétés maçonniques occupa une bonne part de l'activité du Cercle en 1925-1926

Confraternité orthodoxe (et plus interconfessionnelle) de saint Benoît surtout devant les progrès de l'octave pour l'union des Églises, dont nos chroniques ont eu à s'occuper et s'occuperont encore. Les lecteurs remarqueront par eux-mêmes les contrastes idéologiques des deux organisations. Qu'il suffise de dire qu'une réserve générale ne nous paraît pas nécessaire ici. Nous en avons fait quelques-unes plus particulières au cours du texte. Pour le reste il nous semble que le fait que c'est un orthodoxe qui parle explique suffisamment ce qui à première vue pourrait étonner un lecteur catholique.

et cette lutte fit du cercle « Logos » un cercle de missionnaires laïcs. L'étude des ouvrages ascétiques et dogmatiques, la lutte contre le prosélytisme parmi les Orthodoxes cédèrent peu à peu, la première place aux préoccupations du problème de l'Unité chrétienne. Le Cercle a entretenu des relations assez suivies avec plusieurs théologiens et prêtres catholiques en France, en Belgique et dans les pays Baltes. Il s'est trouvé également en relation avec des anglicans et certains luthériens de nuance *Hochkirche*.

En 1927, le centre du Cercle fut transféré en France où se trouvaient alors ses initiateurs qui pour la plupart venaient de finir leurs études en Esthonie.

La réorganisation du Cercle, à cause de la dispersion de ses membres en plusieurs pays, y compris celle du centre parisien, devint une nécessité. On décida de transformer le cercle d'études en une confraternité religieuse avec vœux et règle. C'était un saut dans l'inconnu. Ni l'Église orthodoxe ni même l'Église romaine n'offraient d'exemples à imiter (1). Les confréries orthodoxes n'ont ni vœux ni règle, bien qu'évidemment ils ont des statuts et des constitutions. Les tiers ordres catholiques ont une règle mais pas des vœux à vie. Ils sont attachés à des ordres religieux et ne sont point eux-mêmes des ordres indépendants. M. Serge Bolšakov, un des fondateurs du cercle « Logos » fut prié d'élaborer une règle appropriée aux désirs communs. Vers le printemps 1928 une première ébauche de cette règle était faite, inspirée par les statuts des confréries orthodoxes et certaines coutumes des tiers ordres. Il devint alors nécessaire de trouver un évêque pour obtenir une confirmation

(1) La Rédaction de la revue se permet de faire remarquer que depuis le nouveau droit canon, on prévoit sous le nom d'*Union pieuse* des sortes de groupements nouveaux avec ou sans vœux, essais d'organisation de l'élite du laïcat. Aussi à Pâques 1935, à Paris, se tenait comme un petit congrès des différents groupes français de ce genre. D'autres pays, la Belgique par exemple, ont aussi des essais analogues.

au moins provisoire de cette règle et une institution canonique de la Confraternité. Mgr Tichon, évêque orthodoxe de Berlin, membre honoraire du cercle « Logos » approuva cette transformation du Cercle et l'établissement à Berlin du centre de la Confraternité. Ce dernier point fut réalisé en automne 1928. La première ébauche de la règle trouvée insuffisante fut retouchée, presque immédiatement, en une seconde ébauche devenue par la suite règle canonique de la Confraternité.

D'après cette règle le but de la Confraternité est multiple : culture de la vie intérieure selon l'esprit des Pères et des grandes directives orthodoxes, — collaboration avec l'épiscopat dans ses travaux dans l'intérieur de l'Église orthodoxe et hors de l'Église orthodoxe, — travaux pour le rapprochement entre Orthodoxes et les chrétiens d'Occident sur la base de la théologie patristique, — collaboration avec les chrétiens de l'Occident sur le terrain des œuvres sociales. Après mûres réflexions et à fin de souligner l'éminence des œuvres unionistes pour la Confraternité, saint Benoît fut choisi pour Patron et les statuts des oblats bénédictins, adaptés aux exigences des canons orthodoxes, furent adjoints et fondus avec la Règle (1).

En novembre 1928 son éminence Mgr Antoine de Kiev, alors à Berlin pour la consécration de la cathédrale orthodoxe, approuva ce qui avait été fait et bénit M. Serge Bolšakov avec l'image du grand Saint anglais et bénédictin de jadis Wilfrid d'York, pour sa profession prochaine dans la Confraternité. Cette profession eut lieu le 27 décembre de la même année dans l'église abbatiale de Nashdom Abbey, monastère bénédictin anglican bien connu. Mgr Tichon de Berlin et M. Serge Bolšakov alors son secrétaire privé, était, à ce temps-là, hôte du monastère.

(1) Il va sans dire que le qualificatif de bénédictin a ici un sens uniquement empirique. On se rappellera de cette remarque chaque fois qu'il sera appliqué à des Orthodoxes ou à des anglicans. (N. d. l. R.).

Bien que cette profession fut faite dans un monastère anglican, il n'y eût aucune *communicatio in sacris*. Mgr Tichon usa simplement de la chapelle de l'Abbaye pour cette cérémonie, comme il est exceptionnellement arrivé aux catholiques romains d'user des temples protestants même pour dire la Sainte Messe.

Toutefois cette profession à Nashdom avait une signification très profonde. Dans une certaine mesure, un Orthodoxe instaurait dans l'Église orthodoxe le monachisme bénédictin puisqu'il faisait profession dans un monastère anglican qui avait établi chez lui la règle bénédictine. Par cela même, l'abbaye de Nashdom et la nouvelle Confraternité s'engageaient dans la vie du travail unioniste selon la tradition bénédictine tout imprégnée de patristique. Il est opportun de rappeler ici, que non seulement saint Benoît et plusieurs autres saints bénédictins sont inscrits dans le catalogue des saints de l'Église orthodoxe mais que des monastères bénédictins ont existé pendant des siècles au Mont-Athos, et en plusieurs pays orthodoxes bien après la séparation de 1054. Un bénédictin Novgorodien, saint Antoine le Romain, est un saint de l'Église russe, un saint bien vénéré. En recevant l'habit d'oblat bénédictin à Nashdom, M. Serge Bolšakov, ou fr. Wilfrid, a donc restauré dans l'Église orthodoxe des choses bien fréquentes autrefois. Le rite employé pour cette profession était le rite orthodoxe de la tonsure un peu modifiée.

Ainsi, au 27 décembre 1927, la Confraternité commençait son existence officielle. Elle admet quatre vœux perpétuels : de simplicité, de chasteté, d'obéissance, de travail unioniste. Par le premier vœu les frères s'engagent à la vie simple et modeste. Leurs œuvres de charité et leur contribution pour l'Église et la Confraternité sont réglées par les statuts. Le vœu de chasteté ne défend point le mariage aux frères mais il leur prescrit les normes du mariage clérical, c'est-à-dire, que les secondes noces et le mariage avec une personne

non permise par le « Nomocanon » sont défendus, à plus forte raison le divorce (1). Le vœu d'obéissance prescrit non seulement l'obéissance aux supérieurs de la Confraternité mais encore la collaboration active avec l'épiscopat. Enfin le dernier vœu oblige au travail unioniste selon les directives épiscopales.

Il est opportun d'exposer en détail les principes du travail unioniste des frères. L'idée centrale de cette activité est très simple : le monde chrétien était autrefois unifié, donc sa réunification en esprit et selon les principes d'autrefois est possible, avec les modifications nécessaires au temps présent. Pour restaurer l'ancienne unité, il faut étudier cette unité même, la théologie des Saints Pères, la liturgie, l'histoire. La période patristique où le bénédictinisme a ses origines, est également commune à l'Occident et l'Orient. Il y a donc là un premier terrain de rapprochement. Il faut étudier d'abord ce qui unit et après seulement ce qui divise. Le second point est l'étude de la théologie, de la psychologie religieuse et de l'histoire après la division de l'Orient et de l'Occident, en vue de retrouver ce qu'ils ont encore de commun. L'étude de la vie des Saints est spécialement indiquée. Enfin, vient l'étude des conditions prescrites en vue d'élaborer un programme pratique de rapprochement. La Confraternité professe la foi orthodoxe, sans aucune équivoque, intégralement. Elle rejette tous les compromis dogmatiques, mais elle souhaite la restauration des liens rompus avec les chrétiens d'Occident selon les principes de jadis et conciliables avec sa foi. La Confraternité ne condamne pas les conversions individuelles. Si un Orthodoxe a perdu sa foi et trouve que l'Église romaine est l'Église véritable, il est libre et même obligé de la rejoindre. Retenir quelqu'un dans l'Église orthodoxe après qu'il a perdu sa foi est chose insensée. Et ceci est applicable à des non-orthodoxes qui

(1) L'Église orthodoxe admet quelques cas très rares de divorce.

sont convertis à l'Église orthodoxe. Elle a le devoir de les recevoir.

Dévouée au rapprochement entre chrétiens, la Confraternité n'approuve pas le prosélytisme systématique, surtout celui qui serait exercé parmi les enfants et dans les écoles. Non seulement elle condamne ce prosélytisme, mais elle se retire des régions où ce prosélytisme est exercé, sauf les cas où l'épiscopat orthodoxe oblige les frères à la défense de l'Orthodoxie. Selon les frères le prosélytisme systématique est clairement nuisible au rapprochement entre les chrétiens car il provoque une réaction violente, des dissensions nouvelles, la haine mutuelle ; au lieu d'unir il contribue puissamment à perpétuer et à approfondir les divisions. Au contraire l'absence de prosélytisme et un rapprochement sincère provoque, par degrés, la compréhension, la tolérance, la charité et les désirs de s'unir.

Le travail unioniste des frères était presque en totalité consacré au rapprochement anglicano-orthodoxe. Il n'y avait là aucun prosélytisme mutuel, la Confraternité avait donc pleine liberté de travailler selon sa règle. Tout a été fait pour encourager une connaissance réciproque. Plusieurs évêques, théologiens et des prêtres orthodoxes ont visité l'abbaye de Nashdom et d'autres monastères anglicans sur l'initiative des frères, afin de connaître et de comprendre la vie religieuse anglicane. M. Bolšakov a publié à Varsovie un ouvrage en russe sur les monastères anglicans en vue de l'information orthodoxe. Plusieurs articles ont été publiés par les frères sur l'anglicanisme dans divers revues et journaux orthodoxes. D'autre part les frères ont facilité aux évêques et aux théologiens orthodoxes leurs relations avec les anglicans : conférences, correspondances ; et ils ont, eux ou leurs amis, publié des importants articles dans les revues anglicanes. Vu les relations intimes entre le prieur de la Confraternité et Nashdom Abbey, ce monastère est devenu le centre de toute cette activité.

Deux projets sont actuellement à l'étude dans le but d'intensifier le travail des frères avec l'anglicanisme. Le premier prévoit la création à Nashdom Abbey d'un comité de collaboration entre les communautés religieuses anglicanes et orthodoxes pour leur rapprochement mutuel, l'entr'aide et la défense commune de la religion et de la morale chrétienne. On se préoccupe spécialement de l'aide aux monastères orthodoxes sur les frontières soviétiques, en lutte avec la propagande athée (1). Le second projet envisage la création d'un comité des amis anglais de l'Institut de Saint-Vladimir à Charbin. Cet institut est la première université orthodoxe hors de la Russie. Il est fondé depuis un an par les prélats orthodoxes de l'Extrême-Orient et il a déjà quatre facultés et plus de deux cents étudiants. Il a pour but l'instruction supérieure de la jeunesse orthodoxe de là-bas selon les principes de leur foi et d'une saine science en vue de la rechristianisation de la Russie et de l'évangélisation de l'Extrême-Orient. Plusieurs grands théologiens anglicans ont exprimé le vif intérêt qu'ils prenaient dans cette œuvre, et leur sincère désir de faire tout leur possible pour aider la Faculté de théologie de Charbin (2).

Les relations des frères avec les catholiques romains ont toujours été assez distantes. L'explication en est simple. Il est impossible de nier l'existence d'un prosélytisme systématique et réciproque entre des catholiques et des Orthodoxes. D'un côté les missions catholiques de Proche-Orient, la propagande parmi les émigrés russes, de l'autre côté, la mission russe orthodoxe en Tchécoslovaquie et la propagande parmi les uniates de Pologne, sont bien connues. Des facteurs divers et plus ou moins semblables entrent en jeu des deux côtés parmi lesquels le nationalisme ; et en raison des circonstances diverses ils jouent parfois en

(1) Voir à ce sujet *Irénikon*, 1935, XII, 404.
(2) *Id.*, 391.

sens opposé, chez les catholiques et les Orthodoxes. Malgré tout il semble qu'il y a une différence entre chacun de ces prosélytismes. Du côté catholique il paraît avoir précédé les conversions, tandis que du côté orthodoxe il paraît les avoir suivies. Comme il est naturel, ce double prosélytisme a fait empirer les discussions antérieures. Le maître-principe de la Confraternité en matière d'action unioniste étant de s'abstenir là où est en honneur un prosélytisme mutuel, les frères n'auraient même pas dû entrer en relation avec les catholiques romains. Cependant, malgré plusieurs difficultés graves, ils ont entretenu avec eux de larges conversations en matières les plus variées. Ils ont tout d'abord poursuivi une mutuelle connaissance. Pendant des années, plusieurs frères ont étudié la théologie, la liturgie, l'histoire de l'Église romaine ; ils ont fait de longs séjours dans les monastères romains et dans divers établissements catholiques. Ils ont étudié la vie paroissiale, l'activité missionnaire, etc., du catholicisme. Sous forme d'articles les résultats de leurs observations et de leurs études ont été publiés dans plusieurs revues et journaux. Ils ont tâché d'éveiller l'intérêt des prélats, du clergé et des fidèles orthodoxes envers l'Église romaine. Ainsi, ils ont facilité à des evêques et à des moines orthodoxes la visite des monastères et des institutions catholiques, et vice-versa. Parfois même ils ont écrit dans des revues et journaux catholiques des études d'information sur l'Église orthodoxe. La Confraternité priait parfois ses amis catholiques d'accorder une aide charitable à certains Russes en difficultés. Des efforts ont même été faits pour obtenir un secours matériel à un séminaire russe orthodoxe en Bulgarie. Mais hélas ! sans succès. Alors les frères ont pensé que la nature et le dynamisme de leur Confraternité était trop souvent mal compris ou incompris par les catholiques. De ceci, en effet, certains s'imaginaient que la Confraternité visait au prosélytisme chez les latins et chez les unis, et qu'en conséquence elle

était une société dangereuse et nuisible à l'Église romaine, — d'autres, au contraire, considéraient les frères comme en chemin de conversion catholique, et essayaient de les utiliser pour un programme prosélytisant. De graves malentendus surgirent au commencement de 1932, si bien que la Confraternité décida de cesser tout travail de rapprochement avec les catholiques romains.

Pendant une année l'activité unioniste avec eux fut donc abandonnée. Ce fut seulement en octobre 1933 qu'après une longue et importante conversation du prieur de la Confraternité, fr. Wilfrid, c'est-à-dire M. Serge Bolšakov, avec un évêque latin très distingué et bien connu à Paris, il y eût une reprise de contact. Il est très difficile et très délicat de décrire ce qui se fit depuis lors dans plusieurs pays et sur des sujets les plus divers. Le fruit le plus important de cette reprise fut la participation de plusieurs prélats, prêtres, paroisses, monastères et séminaires orthodoxes à l'octave de l'Unité chrétienne en janvier de 1935. L'initiative de ces rapprochements entre catholiques et Orthodoxes en esprit de prière, de respect et d'amour mutuel est dû à un ami des frères depuis de longues années, M. l'abbé Couturier de Lyon, un oblat bénédictin du prieuré d'Amay en Belgique. Grâce à ses suggestions, fr. Wilfrid obtint la bénédiction du visiteur de la Confraternité, Mgr Tichon de Berlin, pour s'occuper en collaboration avec le Révérend Père Abbé de Nashdom, un champion de l'octave de l'Unité chez les anglicans, de la propagation de l'Octave parmi les Orthodoxes. Les résultats furent des plus encourageants : ceux indiqués ci-dessus. Le principe directeur, le but proposé par M. Bolšakov aux Orthodoxes était la prière pour le rapprochement entre les chrétiens d'Orient et d'Occident en vue de la restauration de leur ancienne unité, et de la délivrance pour la Chrétienté des attaques des sans-Dieu, véritable Antéchrist aux déguisements variés. Le mode de rapprochement et de l'unité reste non spécifié ; il dépend

de Dieu, qui infiniment mieux que les hommes, connaît la meilleure voie pour cette restauration. Il est bien probable que l'Octave sera observée, l'an prochain 1936, par un nombre encore bien plus grand d'Orthodoxes. Il y a déjà de consolants présages.

La création de l'Académie Internationale des Sociologues Chrétiens pour l'étude des problèmes sociaux selon les principes de « Rerum Novarum » et de « Quadragesimo Anno » est aussi, à plusieurs points de vue, l'œuvre des frères. Cette Académie réunissant plusieurs grands sociologues catholiques, anglicans et orthodoxes, contribue incontestablement à une mutuelle compréhension des chrétiens séparés.

L'influence des frères sur la jeunesse russe à l'étranger, surtout sur les partis politiques des jeunes en Europe et en Extrême-Orient, leurs constants efforts pour maintenir ces groupements dans les limites de l'Orthodoxie sans tomber dans le racisme ou le néo-paganisme du nationalisme, demanderait trop de pages pour prendre place dans cet article.

Nous passerons sous silence le progrès des frères dans leur vie intérieure.

Un observateur étranger en face de ces travaux et des résultats obtenus serait porté à croire qu'ils sont nombreux et riches. Toute contraire est la vérité. La force des frères vient de leur longue amitié et intimité, et de la pratique de leur règle et de leurs vœux. C'est une véritable unité de la dynamique. Au service de leurs idées ils mettent les talents que Dieu leur a donnés, avec le regret de ne pouvoir les faire valoir comme ils le voudraient et comme il le faudrait, tant à raison de la faiblesse humaine que des conditions difficiles de vie où souvent les laisse la divine Providence.

La Confraternité ne cherche aucune publicité, et n'éprouve aucune inquiétude à accroître le nombre de ses membres.

La rigueur de la règle, la profession à vie, le long et difficile noviciat, les exigences intellectuelles requises ne tendent pas à faire nombreuse la Confraternité. D'ailleurs leur petit nombre est regardé par les frères comme leur grande force, il assure entre eux le contact intime, une complète confiance toujours si nécessaire, à ceux qui s'efforcent à la vie intérieure et à l'activité missionnaire.

La paix de l'âme en Jésus-Christ et le service de son Église, voilà leurs deux seules ambitions.

UN MEMBRE DE LA CONFRATERNITÉ.

Chronique religieuse d'actualités [1]

Église catholique.

L'avancement des travaux pour la codification du droit oriental a permis au Saint-Siège d'ériger par décret du 17 juillet 1935 une Commission pontificale pour la rédaction du code de droit canonique oriental. Elle est composée de LL. EE. les Cardinaux : Sincero, président, Pacelli, Serafini et Fumasoni-Biondi ; son secrétaire est le R. P. Acace Coussa, B. A.; ses consulteurs sont Mgr F. Agagianian, les RR. PP. F. Gozman, J. Balan, P. Dib, P. Sfair, C. Korolevskij, P. Hindo, G. Amaduni (méchitariste de Venise), J. Zajačkivskyj, O. S. B. M., R. Souarn, A. A., A. Larraona, C. M. F., Hippolyte de la Sainte Famille, O. C. D., E. Herman, S. J.

Une cinquième conférence unioniste s'est tenue à Pinsk (Pologne) du 5 au 7 septembre 1935 et a réuni environ soixante-dix clercs des deux rites. On y a lu six études d'un caractère plutôt académique. Nous reviendrons ailleurs sur la valeur idéologique de l'événement qui a été commenté dans les revues *Niva* (Lvov, septembre 1935), *Oriens* (Cracovie, 1935, n° 5) et dans la presse polonaise.

Au début de septembre est arrivé au Havre Mgr Amoudru O. P., administrateur apostolique de Léningrad et évêque depuis peu.

Le nouveau collège de rite roumain « Pie XI », situé sur le Janicule à Rome, aura comme recteur Mgr Angelo dell'Acqua ; l'inauguration solennelle ne se fera qu'au printemps 1936, lors d'un pèlerinage national rou-

(1) Les sigles sont interprétés dans le premier fascicule de l'année, p. 54.

main ; les Roumains auront aussi une église au Forum de Trajan.

Orthodoxie russe.

La presse russe continue à parler de la convocation éventuelle d'un CONCILE PANRUSSE à Moscou (1). Elle croit y voir une manœuvre du Gouvernement soviétique à double but : passer pour tolérant aux yeux de l'opinion européenne ; prouver l'extinction de la religion en Russie, parce que tant que les mesures vexatoires contre les citoyens professant une religion ne seront pas levées, malgré la légalisation du culte l'assistance des fidèles dans les églises restera forcément restreinte (2). *CŽ* se montre très sceptique sur les résultats d'un concile convoqué par le pouvoir soviétique à cause du manque de liberté dans sa préparation et dans ses actes. Si les bolchéviks se prononcent pour un concile, dit l'organe Karlovcien, c'est qu'ils en retireront des avantages et que l'Église en souffrira. La suppression du Synode en dirait long sur les dispositions pacifiques des Soviets (3). Une des affaires que le concile aurait à régler serait le procès des évêques russes à l'étranger, leur déposition et conséquemment la revendication des églises russes de l'émigration.

Des bruits contradictoires courent au sujet du LOCUM TENENS, métropolite Pierre de Kruticy (4). On a parlé

(1) Voir notre dernière chronique, p. 401.

(2) *Vz*, 15 août 1935. Notons une remarque de P. A. Touchard dans *Esprit*, 1935, octobre, p. 169. Rentré d'un voyage en U. R. S. S. il croit y avoir observé les premiers indices d'un certain libéralisme de fait, sinon de principe pour la question religieuse, surtout dans les campagnes.

(3) 1935, n° 8, voir *Irénikon*, 1935, XII, 397.

(4) *Irénikon* a parlé la dernière fois du Métropolite en 1931, 533-534. Le *Nederlandsch christelijk Persbureau* annonce sous réserve que le Métropolite reviendrait d'exil occuper le siège patriarcal et que le métropolite Serge serait mis de côté (2 septembre 1935, n° 1572).

de sa libération, ainsi que de celle d'autres évêques pour leur permettre d'assister au concile projeté ; cette nouvelle est démentie par ailleurs.

Le mois d'octobre doit amener des événements importants pour l'Église russe de l'émigration. Le patriarche Barnabé de Serbie avait projeté pour le 10 octobre une RÉUNION INTERHIÉRARCHIQUE à laquelle, en plus de représentants de la hiérarchie de Karlovcy, se rendraient le métropolite Euloge et des évêques platoniens des États-Unis. Dans un interview du 4 septembre dans *Vz*, le métropolite Euloge se montrait très réservé au sujet de ce projet. Mais selon le même journal du 6 octobre il semble qu'il ferait quand même le voyage de Belgrade en compagnie du métropolite Théophile d'Amérique et de l'évêque Alexis d'Alaska devant venir spécialement en Europe, ce qui nous fait croire que la réunion serait remise à un peu plus tard. Les évêques américains se déclarent très optimistes : ils croient que les circonstances imposeront une réconciliation ; optimisme qui pourrait, peut-être, s'expliquer par leur conviction également forte que l'Église orthodoxe russe des États-Unis restera indépendante par la force des choses, même si l'Église de Russie revenait à l'état normal.

En octobre également était prévu le CONCILE DE LA HIÉRARCHIE DE KARLOVCY auquel assisteront les évêques rivaux, si la réunion projetée par le patriarche Barnabé aura eu des effets heureux.

Le jubilé du métropolite Antoine anciennement fixé au 25 juin, était remis au 13 octobre (1).

Nous lisons dans le *Vt*, juin-juillet 1935, que le CONSEIL DU MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES s'est réuni du 1er au 4 juin passé à Boissy près de Paris. Les graves difficultés que le *Mouvement* a rencontrées pendant

(1) *Ibid*, 1935, XII, 187.

l'année écoulée ont été l'objet de vives échanges de vue. Ceux-ci seront relatés dans une chronique russe.

L'ACADÉMIE DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE de Paris (10, Bd. Montparnasse) inaugure les sessions d'hiver 1935-1936 le 29 octobre par le cours de N. A. Berdjaev sur *Les problèmes de la philosophie comme connaissance du sens de la vie* (cycle de douze leçons). Ce cycle sera suivi par un autre de huit leçons sur *Les types de la vie spirituelle.* Pendant le second semestre la chaire sera occupée successivement par B. P. Vyšeslavcev, *Le problème du caractère* (quatre leçons) ; par V. V. Veidle, *De l'art chrétien dans le passé et l'avenir* (trois leçons) et par C. V. Močulskij, *Les mystiques chrétiens* (trois leçons). Le programme comprend aussi un séminaire du Père S. Bulgakov (93, rue de Crimée), *L'Orthodoxie et le monde contemporain.* En outre des assemblées publiques sont prévues une fois par mois, le dimanche ; la discussion y sera libre.

Le 12 août il y a eu trente-cinq ans de la mort de Vladimir SOLOVJEV, et le 9 novembre il y en aura vingt-cinq que Léon TOLSTOJ est mort.

L'ÉGLISE ORTHODOXE AUTONOME DE FINLANDE reçoit un second évêque, l'archiprêtre Alexandre Karpin, curé-doyen d'Annanchtas et vice-président de l'Administration ecclésiastique. Son diocèse est celui de Vyborg (Vipuri) dont la création avait été approuvée par le Gouvernement finlandais le 29 décembre 1923 et qui était resté vacant depuis lors. L'élection de son ordinaire figurait au premier chef du synode, réuni à Serdobol du 11 au 21 juin (1). Le nouvel évêque a reçu l'unanimité des suffrages (2). Son sacre eut lieu à Serdobol le 22 septembre. En plus de l'archevêque Germanos de Finlande, son chef hiérar-

(1) Voir la chronique précédente, p. 402.
(2) *Utrennjaja Zarja*, 1935, nº 7.

chique, y prirent part le métropolite Alexandre d'Esthonie et l'évêque Nicolas de Pečery (1).

L'organe de l'Orthodoxie finlandaise, *Utrennjaja Zarja*, compte dix ans d'existence.

Patriarcat de Constantinople.

On sait la loi récemment entrée en vigueur, qui interdit au clergé le port de l'habit ecclésiastique en dehors des lieux du culte et à laquelle seuls les chefs des différentes communautés religieuses ne sont pas soumis. Tout dernièrement une disposition de la municipalité d'Istambul voulut étendre l'application de cette loi aux réunions canoniques du Saint-Synode se réunissant au Phanar. Ce n'est que grâce aux énergiques protestations du patriarche Photios, appuyées par les instances du ministre de Grèce en Turquie, que cette mesquine tracasserie fut épargnée à la Grande Église.

Le patriarcat œcuménique vient d'envoyer au Mont-Athos une mission composée de trois métropolites et présidée par Mgr Chrysanthos, son apocrisiaire en Grèce. Ces prélats sont chargés de travailler, d'accord avec la sainte communauté athonite, à faite cesser parmi les moines les mouvements séditieux à l'égard de l'autorité ecclésiastique. On n'ignore pas, en effet, que la réforme du calendrier fut difficilement acceptée par les solitaires de la Sainte Montagne. La plupart des communautés monastiques refusèrent d'adopter le nouveau style et, parmi les ermites et les celliotes, plusieurs groupements refusent encore à présent de faire mémoire du patriarche Photios durant les offices liturgiques.

(1) *Vz*, 30 septembre 1935.

Orthodoxie roumaine.

Le 25 mai 1935 est mort l'évêque d'Arad, Grégoire Comsa ; né le 13 mai 1889 à Comana-de-Sus (jud. Făgarăs), docteur en droit de Budapest (8 mai 1915) et en théologie de Bucarest (11 mars 1925), après son ordination diaconale (10 octobre 1915), il resta d'abord à la métropole de Sibiu et occupa depuis 1920 une fonction importante au ministère des cultes ; nommé évêque d'Arad en juin 1925, il déployait, déjà depuis son diaconat, une grande activité pastorale littéraire et traduisit en roumain le livre classique de Nicod. Milaš sur le droit canonique oriental.

Orthodoxie polonaise.

L'Église orthodoxe de Pologne a eu dix ans d'existence autocéphale le 17 septembre. Nos lecteurs se rappellent sans doute que l'autocéphalie polonaise n'est pas considérée comme légitime par l'Église patriarcale de Russie (1).

Relations interorthodoxes.

La sixième conférence interbalkanique que nous annoncions a eu lieu à Herzeg Novi (Dalmatie) à la date prévue, 2 au 5 juillet (2). Elle était double : celle des Conseils de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises*, et celle des comités de jeunesse. La première a envisagé principalement des problèmes se rapportant aux relations de l'Église et de l'État en vue de la participation orthodoxe à la conférence œcuménique *Life and Work* de 1937. La seconde a émis des projets pour l'intensification des relations entre les jeunesses estudiantines des pays

(1) Voir, par exemple, *Irénikon*, 1929, VI, 275.
(2) Voir *Irénikon*, 1935, XII, 290.

balkaniques ; la création d'un organe périodique, des échanges d'étudiants, etc. Plusieurs évêques et personnalités éminentes assistaient : les métropolites Gabriel de Monténégro et Vissarion d'Albanie, l'évêque Irénée de Novi-Sad (Yougoslavie), le protopresbytre professeur S. Zankov (Bulgarie), MM. Bratsiotis (Grèce), Ionescu (Roumanie), etc. Parmi les hôtes de marque les docteurs Henriod, secrétaire de l'*Alliance*, Schönfeld, directeur de la section des recherches du Conseil œcuménique, Fritz Lieb, ami et connaisseur de l'Orthodoxie (1).

Relations interconfessionnelles.

Vz du 14 octobre 1935 annonce la clôture à Genève de la cinquième session de la Commission internationale PRO DEO. Les rapports ont fait constater une intensification de la lutte antireligieuse au Mexique et dans les pays qui sont entrés en relation avec l'U. R. S. S. La Commission dans ses résolutions a exprimé la nécessité d'y répondre par une contre-offensive, surtout parmi la jeunesse, et des mesures ont été prévues à cet effet.

Elle a aussi exprimé son encouragement aux initiatives ayant pour but la libération en U. R. S. S. des ministres des cultes détenus en prison et le rétablissement de la liberté de conscience.

Le Conseil de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises a siégé à Chamby-sur-Montreux (Suisse) du 12 au 18 août 1935 sous la présidence de lord Dickinson of Painswick et a réuni quatre-vingt-dix membres représentant une trentaine de pays. Lord Dickinson a été élu président d'honneur et c'est l'évêque Amundsen de Haderslev (Danemark) qui devient prési-

(1) *Naroden Straž*, 1935, 1er octobre, 13-14.

dent. Parmi les collaborateurs orthodoxes marquons l'évêque Irénée de Novi-Sad (Yougoslavie) qui est placé à la tête du Comité directeur et le protopresbytre professeur S. Zankov (Bulgarie) qui garde sa place parmi les secrétaires internationaux.

Le programme était très chargé. Nous ne noterons que les points intéressant notre chronique (1).

On mit d'abord à l'étude la responsabilité des Églises et des chrétiens dans les questions politiques. En contraste avec l'esprit luthérien plutôt dualiste, les Orthodoxes défendirent la thèse de la pénétration du monde politique par l'esprit chrétien. Ensuite fut envisagée la question des minorités nationales et religieuses.

L'*Alliance* a laissé le soin à une Commission exécutive de décider s'il y a lieu d'envoyer, après consultation avec le Gouvernement soviétique, une délégation amicale auprès des Églises chrétiennes de ce pays, en vue de surmonter les difficultés qu'a soulevées l'envoi de secours aux chrétiens en détresse en Russie.

En ce qui concerne la conférence universelle des Églises prévue à Oxford pour 1937 et dont le thème sera *L'Église, l'État et la Société*, il a été décidé que l'*Alliance* collaborera surtout par la préparation approfondie du sujet l'*Église et les relations internationales*.

La session s'est terminée par l'examen et l'acceptation d'un *Message aux Églises*, qui parle de l'esprit païen de l'*État totalitaire* et invite les chrétiens à défendre leurs principes tout en étant loyaux envers l'État, institution de justice sociale (2).

Le dimanche 18 août, après la clôture de la session du Conseil de l'*Alliance* et avant l'ouverture de la session du

(1) Une relation complète peut être trouvée dans le *Service œcuménique de presse et d'information*, nº 16-19, 31 août 1935.

(2) Le *Message* est donné *in extenso* par *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Berne, Stämpfeli), 1935, juillet-octobre.

Comité exécutif du mouvement *Life and Work*, un service religieux interconfessionnel fut tenu à l'église de Montreux. Du côté orthodoxe, il fut présidé par Mgr Germanos de Thyatire.

Du 19 au 22 août siégea au même endroit le COMITÉ EXÉCUTIF DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DU CHRISTIANISME PRATIQUE. La session présidée par Mgr de Thyatire fut presque entièrement consacrée à la préparation de la conférence qui se tiendra à Oxford du 13 au 25 juillet 1937. Nous venons de dire plus haut quel sera le principal objet de ses études. Les Églises orthodoxes y participeront par une quarantaine de délégués sur le nombre total de trois cents (1).

La session du BUREAU CENTRAL DE L'ENTR'AIDE DES ÉGLISES s'est tenue à Vienne du 31 août au 3 septembre sous la présidence du Dr Alfred Jorgenson de Copenhague. Entre autres affaires il s'est occupé des chrétiens de Russie, dont le martyre lui avait été relaté par des rapports confidentiels. On a discuté la possibilité d'envoyer une délégation à Moscou et la décision a été laissée au comité exécutif. Ajoutons que le Dr A. Keller est le directeur du Bureau depuis treize ans (2).

Le SÉMINAIRE ŒCUMÉNIQUE que nous annoncions (3), a siégé à la date prévue et a réuni, en plus des professeurs, quatrevingt participants venant d'Allemagne, d'Angleterre, de Finlande, de France, de Hollande, d'Irlande, du Japon, de Yougoslavie, du Canada, d'Autriche, de Pologne, de Roumanie, de Russie (émigration), d'Esthonie, de Suisse, d'Afrique du Sud, de Tchécoslovaquie, de Hongrie, de Letto-

(1) Des détails supplémentaires sont donnés par le *Service œcuménique*... déjà cité.

(2) *Federal Council Bulletin*, 1935, octobre, p. 7.

(3) *Irénikon*, 1935, XII, 293-294.

nie et appartenant aux confessions : luthérienne, réformée, unitaire, presbytérienne, congrégationaliste, méthodiste, quaker, orthodoxe, vieille-catholique.

Les groupements néerlandais des organisations *Licht im Osten* et *Baltische Russlandarbeit* sont fusionnés en une union NECORUS *(Nederlandsch Comité tot Steun der Christenen in Rusland)*. Un comité étudiera spécialement les événements de Russie et se vouera au travail que ces études indiqueront (1).

UNE CONFÉRENCE RÉGIONALE BALTE de l'ALLIANCE UNIVERSELLE DE L'AMITIÉ INTERNATIONALE PAR LES ÉGLISES et du mouvement de Stockholm a siégé du 3 au 6 septembre à Tallinn (Esthonie). Aux délégués des Églises protestantes d'Esthonie, de Finlande, de Lettonie, de Lithuanie et de Suède s'était joint Mgr Alexandre, métropolite orthodoxe d'Esthonie. Les mêmes problèmes que ceux énumérés plus haut pour la session du Comité central, ont été mis à l'ordre du jour ; la proximité de l'U. R. S. S. a cependant fait prévoir, en vue de la conférence de 1937, l'étude de la question athée et des problèmes théoriques et pratiques du bolchévisme. L'assistance a approuvé à l'unanimité les décisions prises à Chamby-sur-Montreux en faveur des chrétiens de Russie (2).

(1) *Protestantische Rundschau*, 1935, octobre, p. 292.
(2) *Service œcuménique*... n° 21, 17 septembre 1935.

Notes et Documents.

QUELQUES DOCUMENTS UNIONISTES

Les amis du rapprochement entre chrétiens seront heureux d'entendre de nouveau la voix du Dr Karl Thieme qu'on n'avait plus entendue depuis la disparition de la *Religiöse Besinnung* en 1933 (1), et cette fois dans un recueil vraiment pathétique où sont racontées, sous formes d'articles et de documents, les expériences d'un groupe de luthériens allemands qui sont venus se soumettre, pour accomplir la volonté du Christ, à l'épiscopat légitime, en quête de l'authentique parole de Dieu et des vrais sacrements — les deux éléments essentiels de la religion chrétienne que Luther aurait voulu conserver par sa réforme et que la crise du luthéranisme allemand mettait en danger (2). Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est donc pour sauver l'héritage de Luther, qu'au vingtième siècle des luthériens retournent vers Rome. Mais ils formulent, très respectueusement, certains *desiderata* : ils désireraient conserver la direction spirituelle de leurs anciens pasteurs qui seraient ordonnés prêtres, quand le droit canon le permettrait, ou investis d'une mission canonique d'enseignement ; ils voudraient aussi maintenir les bons éléments du culte luthérien. Le cardinal Schulte transmit la pétition à S. S Pie XI, qui envoya aux convertis une bénédiction spéciale et voulut avoir une plus ample information. Des théologiens de Cologne examinèrent la requête et, n'y trouvant rien de contraire au dogme, donnèrent un avis favorable avec des réserves surtout quant à la considération sur le maintien de l'idéologie luthérienne qu'ils jugèrent peu pratique : après quelques générations elle ne pourrait présenter qu'un intérêt d'étude pour des intellectuels. La réponse ne sembla pas au Dr Thieme, tenir suffisamment compte des possibilités de réunion corporative de *vrais* luthériens à l'Église catholique. Quant à l'autorité romaine,

(1) Pour la période de sa direction par K. Th. voir ***Irénikon***, 1932, IX, 201-102 et 1933, X, 79-80.

(2) KARL THIEME. — *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche. Akten und Abhandlungen*. Schlieren-Zurich, Verlagsanstalt Neue Brücke, 1934 ; in-8, 132 p.

aucune décision n'est encore intervenue et ce serait, dit-il, de crainte de donner l'impression que les difficultés des Églises protestantes d'Allemagne pourraient être utilisées en faveur d'un prosélytisme.

On reconnaîtra dans cette partie culminante du recueil du Dr Thieme, fort bien commentée par le R. P. V. White, O. P., dans *Blackfriars* d'avril 1935, *A reunion movement in Germany*, p. 272-277, une analogie luthérienne de l'« uniatisme » prôné par certains milieux anglo-catholiques dont le Rév. James Tait Plowden-Wardlow (Fr. Clement) s'est fait tout récemment le porte-parole (1). Cet « uniatisme » occidental s'explique historiquement et psychologiquement par le fait que les corps chrétiens occidentaux qui se sont au cours de l'histoire séparés de l'Église romaine, ne l'ont pas suivi dans son évolution ultérieure. Faut-il, maintenant qu'ils désirent se réunir, arriver à une uniformité humaine ou pourrait-on consacrer des différences ? C'est ainsi qu'on peut formuler le problème qui intéresse aussi les orientaux séparés. En effet, ceux-ci ne cessent de rappeler que le rite n'est pas tout leur héritage religieux et qu'il n'est même pas sa partie principale quand il est pris matériellement.

Il y a encore bien d'autres idées intéressantes dans le recueil du Dr Thieme. Pour les trouver il faut vaincre certaines difficultés : présentation typographique plutôt malheureuse, unité insuffisante dans l'exposé, connaissance approfondie des événements religieux d'Allemagne supposée chez le lecteur. Ce dernier, cependant, ressentira une grande joie à lire les paroles franches et vigoureuses que l'auteur adresse aussi bien aux luthériens qu'aux catholiques. Il rappelle par exemple à ceux-ci (p. 23) que seule l'Église est *catholique*, tandis que tout catholique est limité et souvent oublieux de sa limitation. Nous apporterions plus de réserve aux vues du Dr Thieme sur le luthéranisme si notre compétence pouvait se comparer à la sienne qui est soutenue par un grand amour. L'entendrons-nous encore parler de choses unionistes ? Nous l'espérons, malgré la phrase trop pessimiste (p. 120), tant tout ce qu'il dit est utile au travailleur unioniste, qui ne surestimera jamais le problématisme humain de son idéal.

Un autre grand travailleur unioniste, le professeur Ad. Keller, apporte une intéressante contribution à l'étude de la méthodologie unioniste dans son article : *A change in the Relations between Catho-*

(1) *Irénikon*, 1935, XII, 435-36.

lics and Protestants on the Continent, paru dans *The Living Church* 1935, XCIII, nº 1, 6 juillet, p. 13-15. Avec pénétration et compétence il y retrace les *expériences religieuses* qui, aussi bien du côté protestant que du côté catholique, ont amené une situation de compréhension et d'estime bien différente de l'atmosphère des siècles qui suivirent la Réforme. L'auteur limite cependant cette constatation optimiste aux pays qui ont une population mixte, composée de catholiques et de protestants, les tendances unionistes étant très faibles, d'après lui, dans les pays entièrement catholiques.

Comme il fallait s'y attendre, l'article parle moins des *expériences religieuses* catholiques, auxquelles le changement serait dû.

Il énumère : la conscience des fautes de l'Église catholique historique dans les événements du XVIe siècle, une distinction entre « a vulgar superstitious Catholicism, its spiritual and intellectual mediocrity and on the other side, the deep, ideal Catholicism as manifested in the highest spiritual leaders and saints of the Roman Church » ; une appréciatiou plus juste de la théologie et de la piété réformées. La majeure partie de l'article traite des *expériences religieuses* dans le protestantisme ; elle y fait voir une évolution *catholique* que nous croyons avoir une valeur pour le rapprochement entre l'Orthodoxie et le protestantisme encore plus grande que pour celui que le Dr Keller envisage *ex professo*. En effet, on pourra tout de suite le constater, — les points énumérés se rapportent au catholicisme fragmentaire que les anglo-catholiques aiment à magnifier et dans lequel M. Visser t'Hooft trouve un terrain commun entre l'Orthodoxie, l'anglicanisme et le vieux-catholicisme (1). Les tendances catholicisantes du protestantisme, telles que les a vues le Dr Keller, se résument dans : 1) un abandon de l'individualisme (Dieu et l'âme) et de l'étude purement historique des différents corps chrétiens pour comprendre « that there is one Church of Christ above the historic empirical Churches and that our religious life cannot grow individualistically and independently from the religions life of the whole Body » (p. 13) ; 2) dans l'accentuation de la vie sacramentelle. « At any rate more emphasis is laid on the objective act of grace in the sacraments than on the subjective interpretation » (p. 13). (Ce point nous semble très important en accord avec la tendauce « catholique non-romaine » d'identifier Église et sacrements) ; 3) dans un renouveau d'intel-

(1) *Irénikon*, 1934, XI, 16-30.

lectualisme religieux qui remplace l'ancienne attitude d'une philosophie religieuse vague et sentimentale. L'intérêt pour les problèmes religieux intellectuels exerce une bonne influence sur les rapprochements parce qu'il l'empêche de verser dans une flasque sympathie, — il le maintient, au contraire, dans le domaine doctrinal sans dégénérer pour cela en une mauvaise polémique. Les questions discutées à l'heure actuelle entre penseurs catholiques et protestants concernent surtout les divergences les plus essentielles et se concentrent autour des rapports de Dieu avec l'homme ; 4) dans un front commun, en Allemagne surtout, contre les prétentions totalitaires de l'État en matières religieuses, et contre le sans-Dieusisme.

Ce dernier point plus particulier à l'Allemagne montre bien que le Dr Keller est mieux informé sur les relations entre le catholicisme et le protestantisme dans les pays de langue allemande. Peut-être n'est-ce pas de sa part manque d'information pour les autres pays, mais qu'en effet ces relations y sont moins animées. Cette constatation ajouterait encore de l'intérêt à l'article comme stimulant pour les catholiques non-allemands de s'intéresser à leurs frères non-catholiques.

Un document de méthodologie unioniste a été lu récemment à la XXe Conférence des *Modern Churchmen* tenue du 26 au 31 août 1935 à Girton College, Cambridge, par l'évêque anglican de S. Edmundsbury et Ipswich, et est intitulé : *The Church of England and the other Christian Churches (The Modern Churchman*, 1935, No 6-7-9, p. 453-464).

Il est très instructif parce qu'il met nettement en évidence la position unioniste, diamétralement opposée à la position catholique. Si cette dernière est caractérisée par l'institutionalisme, le dépôt révélé étant confié à une Institution unique qui détient donc par excellence l'esprit du Christ et le communique à ses membres, l'évêque anglican, lui, rejette du problème unioniste tout élément institutionnel (à part, peut-être, le baptême).

Celui-ci brouillerait le rapprochement entre les chrétiens en le plaçant sur un faux terrain ; c'est ainsi que sont condamnées les tentatives d'union ayant pour base le Credo de Nicée et la reconnaissance de l'épiscopat comme essentiel à la constitution de l'Église. Par rapport à l'Église de Rome, l'auteur ne croit pas qu'on puisse jamais aller plus loin que l'amitié humaine ; il est aussi très bref quant aux Églises orientales, qu'il avoue connaître et apprécier peu. Ses sympathies et préoccupations vont aux « Églises libres ».

Il réclame pour elles un traitement sur pied d'égalité avec les autres à cause de leur minimum institutionnel. Le vrai terrain unioniste est pour le Dr Whittingham l'Esprit du Christ. Il faut le rechercher, et comme tous les corps de Chrétiens qui le possèdent font partie de l'Église, en le découvrant on découvre les limites de l'Église, la « fellowship » de l'Esprit. Quant à l'unité d'organisation, que ses adversaires unionistes mettent en avant, il considère qu'elle viendra plus tard et par elle-même. Nous laisserons de côté les parties de l'article qui parlent de la doctrine de l'Église d'Angleterre, que l'auteur tâche d'accorder avec sa méthode unioniste. Cela n'intéresse plus le point de vue que nous adoptons, et dépasse notre compétence. Pour terminer donnons deux détails qui font bien apparaître le subjectivisme spiritualiste de la méthode préconisée dans l'article. Au cours des discussions sur l'importance ecclésiastique de l'épiscopat il est dit « if indeed it be shown that the fruits of the Spirit are so manifestly the possession of the episcopally ordered Churches that they give to their adherents a christian character which other groups of professing Christians lack, there would be surer ground for advocating the real preeminence and necessity for episcopacy in a divinely ordered Church... » (p. 456). Comme, au gré de l'auteur, les Églises épiscopaliennes ont été souvent peu chrétiennes et que d'autre part les Églises non-épiscopaliennes ont donné des exemples de vraie vie chrétienne, la conclusion est tirée qui établit le peu de valeur de l'épiscopat dans l'Église. L'autre exemple concerne l'appartenance à telle ou telle dénomination : « that a man prefers one denomination to an other, that he likes the type of worship better, that it possesses a stronger appeal to him, are quite good grounds for his belonging to one or to the other » (p. 462). On est presque heureux de trouver, comme nous l'avons dit au début, un exposé aussi franc de la méthode unioniste purement subjective. Cela peut permettre à un catholique de déceler ensuite ce subjectivisme déplacé là où il est moins apparent et mélangé à des éléments catholiques. *Irénikon* a tâché de le faire dans l'article sur *Oecumenica* (1). Rappelons ici que la méthode unioniste catholique attribue aussi une place au subjectif, mais ce n'est pas celle que lui donne le Dr Whittingham. Et il serait hors du cadre de cette note de vouloir la préciser.

D. C. L

(1) 1934, XI, 548-560.

Bibliographie.

Kan. A. Van Hoonacker. — Het Boek van Isaias. Bruges, S. Katharina Drukkerij, 1932 ; in-8, 312 p.

L'auteur donne ici pour le public lettré une traduction néerlandaise et un commentaire cursif du Livre d'Isaïe. Dans l'introduction il explique brièvement le milieu historique qui forme l'ambiance de ces admirables prophéties, et il fait remarquer qu'au point de vue littéraire l'œuvre entière se compose de trois volumes formés respectivement des chapitres suivants, qu'il a rapprochés dans la traduction 1° I-XXXIX ; 2° XL-LV + LX-LXII ; 3° LVI-LIX + LXIII-LXVI ; enfin il s'étend longuement sur la doctrine religieuse contenue dans cet ouvrage. Quand, après ces préliminaires il aborde le texte lui-même, les pages de l'auteur inspiré à la simple lecture prennent vie sous les yeux du lecteur, surtout qu'avec la profonde connaissance qu'a le savant exégète de l'hébreu et du néerlandais, chaque mot porte et chaque phrase coule comme de la source originale ; et, si une expression est propre ou un terme trop technique, une heureuse périphrase du commentaire vient éclairer le texte lui-même. — Puisse ce livre trouver de nombreux lecteurs.

Dom Th. Belpaire.

J. Bonsirven, S. J.— Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. (Bibliothèque de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1935 ; 2 vol. in-8, XXXVIII-554 et 512 p.

Id. — Les idées juives au temps de Notre-Seigneur. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-16, 220 p.

Quand on doit apprécier un livre, on recourt instinctivement à la comparaison, sans tenir toujours compte de la différence dans la fin poursuivie par les auteurs. En prenant connaissance de la vaste enquête consignée dans les 2 volumes du *Judaïsme Palestinien*, nous pensions à tel autre travail analogue sur le Sentiment religieux et nous regrettions de ne pas lire avec autant de facilité et de plaisir l'ouvrage du P. B. Il est vrai que la collection dont il fait partie n'est pas destinée au grand public. Les fiches innombrables qui en fournirent la matière première n'ont pas été toujours assez pensées. Il y a énormément de faits, de citations, pas assez de vues générales, du moins, dans certains chapitres.

Mais l'absence d'une synthèse, peut-être impossible à reconstituer, et les défauts dans la présentation sont bien compensés par la richesse des renseignements. Nous n'avons pas là un livre de lecture, mais un ouvrage de

consultation. Le titre en délimite bien le contenu et les 860 pages de textes contiennent toutes les promesses. En théologie dogmatique, nous sommes instruits de Dieu, des Anges, de la Révélation, de l'Eschatologie dans un sens très large. Le cours de morale traite de la morale fondamentale, des devoirs envers Dieu, le prochain et de la perfection de l'individu.

L'intérêt de l'ouvrage est double. Tout d'abord, les idées qu'il fait connaître sont celles d'un peuple qui a, sinon tenu une grande place dans la vie politique de l'humanité, du moins pris une part considérable à son développement intellectuel. Puis, ces idées sont étudiées à une époque très importante, quand le judaïsme est appelé à se compléter sur des points essentiels pour devenir le christianisme universel. L'effort de ce travail valait d'être accompli. Les résultats en sont excellents. On en jugera déjà à une lecture rapide des 180 pages de tables. Après avoir pratiqué quelque temps ce répertoire, on l'appréciera à sa juste valeur, qui est grande.

Dans son second ouvrage, le P. B. a résumé le précédent. Disposant d'un nombre de pages bien moindre, l'A. a réduit les citations ; il a serré son style et l'a amélioré. La conscience avec laquelle il a accompli son premier travail, garantit les conclusions du second. Celui-ci bénéficie d'une plus grande maîtrise du sujet. Il est bien dans le ton de la collection où il paraît. Selon le désir de l'A., il permet « de replacer cet enseignement (du Christ) dans le cadre qui l'a vu surgir et de mieux apprécier ainsi sa nouveauté, son originalité et sa transcendance ». D. B. M.

Martin Blumenthal. – Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten. (Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Lit., Bd. 48, Heft 1.). Leipzig, Hinrichs, 1933 ; in-8, VIII-167 p.

Après les études générales entreprises sur les apocryphes des premiers siècles chrétiens, d'un point de vue doctrinal par Lipsius et Schmidt et du point de vue de l'histoire des religions par v. Dobschütz, M. Blumenthal a voulu examiner un groupe particulier de ces écrits d'un point de vue littéraire plus formel. Son choix s'est arrêté au groupe formé par les Actes d'André, de Pierre, de Thomas, de Paul et de Jean, composés tous entre les années 180 et 230. Le but de l'A. est d'y étudier les formes et motifs littéraires, leur origine et leur développement. C'est le plan même du livre. Par « formes », l'A. entend les lois qui règlent l'esthétique et s'imposent d'avance à la composition d'une œuvre littéraire. L'A. en découvre deux dans la construction générale des apocryphes : les Actes sont des histoires de martyres (*Martyrienform*) et ils procèdent par récits doubles (*Zweiheitsgesetz*). D'autres formes se découvrent dans les récits particuliers : le merveilleux et les discours, imités ou non du Nouveau Testament. L'A. conclut que la première forme (*Martyrienform*) est originairement un type littéraire local de l'Asie ; la loi de la dualité du récit est d'origine juive, étant répandue aussi en Asie. Les formes de récits particuliers, comme ceux de résurrections et d'apparitions imités du Nou-

veau Testament, sont très nombreuses. Ces récits sont ici beaucoup plus développés que dans le Nouveau Testament ; les apocryphes poursuivent un but d'édification : ils veulent « intimider, édifier, étonner et faire frémir ». Ils appartiennent à une période de décadence. — Les motifs littéraires sont avant tout aperçus généraux de morale. Ils sont aussi de deux types : le premier, sur la continence (cfr le discours sur la continence dans les *Actes de Paul et de Thècle*), semble se rattacher aux tendances de l'apocalypse de Jean ; l'autre sur la lutte contre Satan (cfr la victoire sur les magiciens dans les *Actus Vercellenses*, 2), se rattache plutôt aux tendances juives. Les deux motifs sont originaires de l'Orient. — L'A. conclut à la dépendance dans l'ordre suivant : des *Actes d'André* dépendent les *Actes de Pierre* et les *Actes de Thomas* ; des *Actes de Thomas* dépendent enfin les *Actes de Paul et de Jean*. Les caractéristiques nouvelles des apocryphes plus tardifs que ce groupe, seraient dues surtout à la différence du pays d'origine auquel les auteurs se seraient naturellement adaptés. D. R. V. C.

Damien van den Eynde, O. F. M.— Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. (Univers. cath. Lovaniens. Dissertationes Facult. Theolog., Ser. II, T. 25). Gembloux, Duculot — Paris, Gabalda, 1933 ; in-8, XXVIII-360 p.

Cet ouvrage étudie des questions souvent remuées, mais en les groupant sous un angle nouveau. Il n'existait pas en effet jusqu'aujourd'hui d'étude systématique sur l'enseignement chrétien proposé par les Pères aux premiers siècles de l'Église. — C'est l'œuvre d'un historien clairvoyant et objectif qui apparaît dans ces pages. Non seulement il en ressort une conclusion apologétique très nette, à savoir l'identité foncière d'attitude entre les écrivains de l'époque apostolique et ceux des siècles postérieurs dans la tradition aux fidèles du dépôt révélé, mais encore la manière authentique de proposer la vérité chrétienne y apparaît avec une telle clarté, que nos exposés modernes, si loin de cette pureté primitive, en reçoivent une pénible humiliation. En somme, ce qu'ont fait les Pères de l'Église en ces générations, c'est d'exposer l'Ancien Testament par la doctrine du Christ, ou par le Nouveau, dès que le canon néotestamentaire fut fixé. « Unité des deux Testaments, supériorité de la révélation finale et immuable qu'est l'Évangile, ces deux points furent les premiers acquis au système des normes du christianisme » (p. 320). Nous sommes souvent tentés de croire que ce qui les faisait agir ainsi était un reste de vitalité de la théologie juive au sein du christianisme ; c'est là une erreur : pour nous encore la vraie théologie devrait être la connaissance des deux Testaments, l'un par l'autre. Il serait juste de dire à ce point de vue que, en nos siècles si distants des sources, nous, chrétiens, nous ne sommes plus assez juifs.

S. Irénée marque une première étape dans le développement théologique. Son rôle a été longuement étudié. Avant lui, ce qui nous a paru

le plus remarquable dans la présente étude, est le chapitre consacré aux illuminations de l'Esprit à l'époque apostolique. Une seconde étape dans la science sacrée est marquée par l'école d'Alexandrie, par Origène surtout, que certains ouvrages modernes (notamment celui de Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931) se sont évertués à remettre en honneur, et dont les commentaires sur l'Écriture, plus encore peut-être que le *περὶ 'Αρχῶν* constituent d'une certaine manière la base de toute la théologie patristique.

Il nous semble que nous n'avons pas dit assez le mérite de cet ouvrage, qui nous paraît être un des plus neufs qu'on ait écrit ces dernières années sur les origines chrétiennes. Malgré son outillage scientifique très complet, il se lit avec une très grande facilité ; disons plus, il est d'un intérêt passionnant. D. O. R.

A. D. Sertillanges. — Le Miracle de l'Église. L'Éternité dans le temps. Paris, Éd. Spes, 1934 ; in-12, 254 p., 7,50 fr.

Sept chapitres, — à tendance apologétique si l'on veut, mais plus riches en aperçus doctrinaux et en peintures imagées qu'en âpres syllogismes,— construits autour de l'Église « cette Personne mystérieuse, humaine et céleste, une et multiple, immobile et active, infaillible et chercheuse, parfaite et sujette aux crises, sainte et, en nous, pécheresse » (p. 8), telle est la nature de ce livre. Il a le mérite, comme tout ce qui sort de la plume de l'A., d'être parfaitement « de son temps », en ce sens qu'il se met au niveau de ce qu'on pourrait appeler les découvertes spirituelles (*nil novi sub sole*) du christianisme d'aujourd'hui. C'est surtout en cela que l'ouvrage appartient au genre apologétique. Le chapitre Ier, *L'Église avant l'Église*, mériterait d'être reproduit en entier dans cette revue, tant il attire par sa largeur et est apte à être compris de tous. Les cinq chapitres suivants traitent de l'antiquité chrétienne, et le dernier s'intitule *L'Église en face du temps présent.* D. O. R.

Ernest Mura, des Frères de S. Vincent de Paul. — Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Paris, Blot, 1934 ; 2 vol in-8, 214-460 p., 40 fr.

Cet ouvrage n'est pas le meilleur sur le sujet traité, et d'autres viendront certainement encore qui se tiendront au niveau élevé et ample exigé par une doctrine aussi capitale et aussi centrale. L'avantage de ce livre est de pouvoir être mis entre les mains de toutes les personnes pieuses, qui y trouveront, dans le style habituel des manuels de piété ou d'instruction chrétienne, l'exposé du christianisme vu sous l'angle du Corps mystique. Son défaut est d'être une succession de développements — dans un cadre assez artificiel — de tous les chapitres de la théologie, avec ses lieux com-

muns et ses redites, sans grand renouvellement ni relief. Quelques bonnes choses sur la liturgie et la participation des fidèles au sacrifice de la messe. (t. II, ch. XX). D. O. R.

The Church of God, an anglo-russian symposium by members of the Fellowship of s. Alban and s. Sergius, with a preface by the Right Rev. W. H. Frere, D. D., bishop of Truro. Londres, Society for promoting christian Knowledge, 1934; in-8, XIII-230 p., 7/6.

La « Fellowship » de S. Alban et S. Serge fait don au public de certains de ses travaux, pour lui faire connaître, au moins imparfaitement, son atmosphère religieuse (préface du Dr Frere). Nos lecteurs la connaissent déjà un peu par les chroniques et l'étude récemment publiée du Dr Zernov. Ils la connaîtront mieux par ce recueil composé des études que nous classons dans leur ordre d'importance au point de vue unioniste : G. V. FLOROVSKY. — *Sobornost ; the catholicity of the Church.* (Avec la méthode «intuitivo-affirmative» de la théologie néo-orthodoxe et une réelle maîtrise sont mis en évidence des éléments de la *Sobornost*, qui n'apparaissent pas toujours avec autant de netteté dans d'autres exposés : La *Sobornost* est l'unité de l'Église, son unité efficiente qui réunit, *gathers*, les fidèles dans une communion de pensées et de sentiments ; la tradition de l'Église est charismatique et non historique ; elle est la conscience ecclésiastique qui s'expérimente à tout instant ; c'est elle qui est la source de l'enseignement, tandis que l'Écriture et la tradition orale n'en sont que des épiphénomènes (1). Notons un malheureux lieu-commun de polémique anticatholique. Le *ex sese* dans la définition de l'infaillibilité pontificale est appliqué à ses sources, tandis qu'il suffirait d'ouvrir Denzinger pour y lire « ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse », et voir que *ex sese* porte sur *irreformabiles*). N. M. ZERNOV. — *The Churches and the confessions* (aux schémas de la conception catholique et protestante, tous deux péchant par l'individualisme, l'auteur oppose l'idéal corporatif de l'Église antique. Le mouvement unioniste doit ramener les chrétientés séparées à reconstituer l'unité corporative de l'Église, dont Dieu a permis la division comme il a permis la crucifixion de son Fils ; les premiers ouvriers de ce travail doivent être les corps chrétiens les moins atteints par l'individualisme : l'Orthodoxie et l'anglicanisme, et le point de départ doit être la pénitence).

D. J. CHITTY. — *The communion of the Saints.* (L'Orthodoxie apporte à l'anglican un épanouissement, parce qu'elle est essentiellement l'épanouissement de la vie divine, épanouissement qui comprend aussi les états mystiques, dans le sens ancien et oriental du mot. L'Église anglicane s'est séparée de Rome par nostalgie inconsciente de l'Orthodoxie. L'article finit par de curieuses réflexions sur les modifications du sanctoral anglican

(1) Voir ce même fascicule p. 463-465.

qu'amènerait l'union anglo-orthodoxe) ; G. V. FEDOTOV. — *Orthodoxy and historical criticism* (idées voisines de celles de son article analysé dans *Irénikon* 1933, X, 443) ; A. V. KARTASHOV. — *The Church and national life.* (L'auteur indique une solution pratique et regrette que la solution théorique soit très difficile à trouver à cause de la décadence de la vie dogmatique dans l'Orthodoxie ; les théologiens orthodoxes la cherchent cependant avec angoisse) ; H. L. GOUDGE. — *The biblical conception of the Church in relation to the World* (aux Anglais, opportunistes par tempérament, l'exégète averti qu'est le Dr G. présente l'idée de l'Église dans l'Ancien et le Nouveau Testament, en en faisant voir la continuité) ; E. L. MASCALL. — *Christ and the Church* (on y parle de l'importance chrétienne de la réunion sous un jour de « synthèse théologique ») ; IVAN R. JOUNG. — *Eucharistic Worship* (l'expérience sacramentaire tient une place centrale) ; K. E. KIRK. — *Loyalty to the Church* ; A. V. KARPOV. — *Personality and the Church : the problem of personality in the light of the christian teaching* ; S. BULGAKOV. — *Religion and art* (pour les idées fondamentales on pourra consulter *Un idéal de l'icone. Irénikon*, 1934, XI)

La lecture finie, on garde, dans l'esprit, conjointement à l'impression d'une grande élévation d'idéal, le *leit-motiv* de l'expérience religieuse, l'allure théologique des anglicans plus familière à un catholique et la reconnaissance à tous les collaborateurs distingués du recueil pour leur munificence. D. C. L.

Ekklesia. Eine Samlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen.

II. **Die Skandinavischen Länder. Die Kirche in Schweden.** Gotha, Klotz, 1935 ; in-8, 180 p., 7,50 RM.

La tendance et les qualités de cette remarquable collection d'études sur l'activité des Églises confessionnelles ou orthodoxes non romaines ont été indiquées dans une livraison précédente de cette revue (*Irénikon* 1935, XII, 203).

Le volume concernant l'Église épiscopalienne suédoise en elle même et en face des Églises indépendantes contient comme introduction un article de l'archevêque Söderblom, publié en 1919 dans la revue *Die Eiche* sous le titre *Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität.* C'est la première ébauche du programme qui sera élaboré par la conférence de Stockholm : les deux points fondamentaux de ce programme y sont déjà indiqués ; premièrement, réaliser une unité purement spirituelle entre des communions religieuses qui conservent leur doctrine propre, leur organisation, leur culte ; deuxièmement, créer un conseil œcuménique, *Œcumenical Council*, chargé d'établir des rapports entre les diverses communions et d'être le porte parole de leurs communes aspirations ou de leur action commune sur le terrain pratique. Le catholicisme dit évangélique voudrait englober le catholicisme romain. Treize années plus

tard le successeur de Söderblom sur le siège d'Upsala, l'archevêque Dr Erling Eidem, dans sa première lettre pastorale publiée ici en partie, voyait dans ce catholicisme évangélique une Église unique et universelle, le véritable Corps du Christ. La notion d'unité de l'Église évangélique, comme on le voit, diffère de l'unité telle que la Christ l'a fondée et la tradition romaine l'a conservée : il y a une opposition très tranchée entre les deux notions.

Les articles suivants donnent une idée très étendue et très détaillée de la vie ecclésiastique en Suède. Ils ne contiennent pas, il est vrai, les statistiques, mais bien son histoire, l'évolution des écoles théologiques depuis la Réforme et spécialement au XIXe et au XXe siècle, le ministère dans les villes, les campagnes, les écoles primaires, l'apostolat auprès de la jeunesse, dans le domaine social, les missions intérieures et extérieures. L'étude enfin sur les relations œcuméniques de l'Église suédoise, signée par les pasteurs Yngve Brilioth et Nils Karlström montre le rôle prépondérant qui revient à l'archevêque Söderblom dans les efforts pour faire sortir l'Église de Suède de son isolement vis-à-vis des Églises sœurs scandinaves, du luthéranisme et de l'anglicanisme et son rôle plus grand encore dans les mouvements œcuméniques mondiaux : réunions de l'Alliance universelle pour l'amitié entre les Églises, préparatifs de la conférence de Stockholm (1925) et de la conférence de Lausanne (1927). Le secret de l'influence de l'Église de Suède est due incontestablement à la personnalité de Söderblom, mais celui-ci a su mettre en valeur tout ce qu'elle avait gardé de patrimoine ancien, grâce à la piété conservatrice de la population en très grande majorité rurale.

IV. **Deutschsprachige Länder. Die evangelische Kirche in Österreich.** Gotha, Klotz, 1935 ; in-8, 168 p., 7.50 RM.

L'Église évangélique est une majorité en Suède et une minorité en Autriche. L'histoire de cette Église, sa situation ecclésiastique et son culte, l'enseignement, l'organisation de la jeunesse, les missions, la presse tout témoigne des difficultés rencontrées pour maintenir le protestantisme parmi ces fidèles dispersés ou groupés en très petits îlots. Un seul phénomène détonne au milieu de ces difficultés, c'est une remarquable efflorencence de littérature plus ou moins religieuse qui sert de lien et de perpétuelle source de renouvellement au milieu de la Diaspora.

L'apport œcuménique est lui aussi minime et se borne à une collaboration de délégués autrichiens dans les comités d'études et les conférences mondiales. Dom Th. Belpaire.

Drs. W. H. Van de Pol et Prof. Dr J. A. Cramer. — De Eenheid en Gescheidenheid der Kerk. G. F. Callenbach. Nykerk ; in-8, 69 p.

Ce petit volume contient deux études destinées à faire connaître le mouvement œcuménique, c'est-à-dire le mouvement destiné à créer une

unité entre les confessions chrétiennes en faisant naître dans les consciences et se manifester au dehors cette unité. Les deux études divergent aussitôt sur la question de savoir si l'Église catholique romaine doit être inclue ou exclue de ce mouvement et si l'unité d'action doit former l'unité de foi (Stockholm) ou inversément (Lausanne). La première étude est bienveillante pour l'Église catholique, la seconde nettement hostile : toutes deux sont nettement protestantes. D. Th. B.

P. Polman, O. F. M. — L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle. Dissertation pour le grade de maître en théologie de l'Université de Louvain. Gembloux, Duculot, 1932. In-8, XXXVI-580 p., 75 fr.

C'est un volume épais et bourré de renseignements, aussi analytique que synthétique, plus agréable à la consultation qu'à la lecture ; la bibliographie en est étendue et bien disposée, l'index alphabétique des noms propres et la table analytique des matières, complets et précieux. Un regard rapide permet donc de le supposer digne des publications de la Faculté de Théologie de Louvain. Le sujet est aussi un indice de l'heureuse influence de maîtres réfléchis et réalistes. Le P. Polman nous mène au XVIe siècle, à l'époque où Luther, suspectant la tradition, crée la méthode qui prétend recourir aux seules paroles de Jésus. Dans le fait le recours à la seule Bible n'exclura chez ses partisans ni l'appel à l'histoire de l'Église, ni la consultation des Pères. C'est ce paradoxal usage de l'élément historique par les protestants — et partant par les catholiques en controverse avec eux — qui fait l'objet de cet ouvrage. Seules l'histoire des dogmes et celle de l'Église y sont envisagées, à l'exclusion de l'élément proprement biblique. On les étudie chez les protestants, puis chez les catholiques, c'est la grande division du livre. Le terme chronologique de l'étude est l'élaboration des grandes synthèses historiques à la fin du XVIe siècle ; l'auteur aurait voulu pousser jusqu'à la publication du traité *de la Perpétuité de la foi*. Il ne l'a pu ; souhaitons qu'un second volume vienne compléter celui-ci. — L'intérêt pour les recherches historiques n'est pas, au XVIe siècle, l'apanage des protestants. Elle est plutôt la réplique d'une réaction plus générale dirigée contre la théologie scolastique : les protestants la rejettent d'autant plus qu'ils rejettent toute la tradition catholique ; les humanistes catholiques, tels Érasme, se lamentent de la voir se réduire à un subtil et vain divertissement : il veut la Bible dans un texte sûr et original, replacée dans son cadre et comprise grâce aux Pères. Il ne faudra donc pas s'étonner de trouver initialement réunis en plus d'un personnage du XVIe siècle, et les revendications des protestants et les désirs des humanistes. D'où une atmosphère, des tendances communes, qui vont bientôt se diviser en deux courants opposés. L'A. les suit dans leurs principaux représentants. Luther, pour commencer, est un représentant médiocre du mouvement historique. Il exclut les

Pères au profit de la seule Bible, et les préjugés dogmatiques lui tiennent lieu de critique biblique. Ceci — en plus d'autres raisons encore — créera entre Érasme et lui un dissentiment, puis une rupture qui probablement sauva l'humanisme. Mais où Luther rejoint ses contemporains lettrés, c'est dans la réprobation dont il entoure la scolastique. Mélanchton aussi souffrait du zèle indiscret de Luther. Humaniste pacifique et laïc raisonnable, s'il recourt à la Bible, c'est en humaniste ; la Tradition l'intéresse et il l'interroge comme nantie d'une autorité magistérielle ; sous sa plume, peu de polémique avec les catholiques. Ici donc l'humanisme tempère le protestantisme, et l'élément historique réapparaît au moment où l'on s'attendrait à voir la doctrine réformée s'établir sur la seule autorité de Dieu et de Luther : opportunité, tendances personnelles et nécessité. Des revendications bibliques rapprochent également Zwingle et Luther, mais Zwingle est, comme Mélanchton, humaniste et trop nuancé pour suivre en tout l'extrémisme de Luther ; en outre, une saine compréhension du rôle de la philosophie dans les sciences sacrées se vérifie chez lui. Calvin, en dépit de son originalité de doctrine, est, comme les réformateurs allemands, bibliciste et humaniste ; chez lui aussi l'humanisme tempère, au moins dans la pratique, l'exclusivisme du principe biblique. Ces chefs de la Réforme ont des épigones, que le P. Polman étudie dans une cinquantaine de pages, — histoire du dogme qui paraît avoir absorbé principalement l'effort des premiers réformateurs. Pour le reste d'après notre auteur l'œuvre historique de Luther est médiocre et à peu près négligeable ; celle de ses collaborateurs et des réformateurs contemporains, occasionnelle et secondaire ; en outre l'histoire n'est pas pour eux une science distincte, mais une partie de la théologie. Sur des questions spéciales d'histoire qu'ils ont touchées, sur leurs histoires ecclésiastiques, on trouvera, dans cet ouvrage, de précieux renseignements. Les arguments historiques revenant, sans cesse identiques, sous la plume des luthériens de la seconde moitié du XVIe siècle, il s'imposait qu'on les réunit une fois pour toutes et qu'on les synthétisât. C'est ce que firent Flacius Illyricus et Martin Chemnitz. Les *Centuries de Magdebourg* veulent être une histoire centrée sur la doctrine sacrée, montrant la finalité de l'histoire en faveur du protestantisme. Trésor d'érudition qu'on n'a pas fini d'exploiter. L'œuvre de Chemnitz suit en date celle des Magdebourgeois, mais n'en a pas subi l'influence autant qu'on l'attendrait : Flacius avait mauvaise presse, même auprès de ses amis. Chemnitz constate et discute l'évolution de l'apologétique catholique où l'accent placé d'abord sur l'autorité pontificale, passe ensuite, et à bon droit, sur les « traditions catholiques ». Les *Centuries* et *l'Examen Concilii Tridentini* ont le mérite de réunir des données mais n'ont guère d'autres avantages historiques. — Les calvinistes aussi ont leurs grandes œuvres de controverse ; elles portent la marque de leur initiateur et de leurs auteurs : humanistes, les calvinistes s'attardent plus volontiers aux Pères qu'à la Bible. Humanisme français opposé au biblicisme allemand ! « Du côté des catholiques..., la polé-

honnête, accordant une valeur prépondérante à l'argument patristique. Synthèse précieuse, mais non par l'originalité : elle n'avait d'ailleurs pas la prétention d'innover. Les *Annales* de Baronius, ensuite. Œuvre synthétique s'affrontant aux *Centuries*. Or, si celles-ci sont avant tout une histoire des dogmes, les *Annales* ne le sont guère : les discussions doctrinales interromperaient de trop fâcheuse façon le récit des événements pour qu'un annaliste ose s'y attarder. D'une manière générale, aucun élément nouveau n'y figure. Mais encore cette fois, on a le bénéfice de la réunion de documents soigneusement classés, concernant les douze premiers siècles de l'Église. — Une belle conclusion rappelle quelques points généraux que l'A. désire surtout voir soulignés : la bizarre fortune de l'histoire dans une controverse dont on commença par la bannir ; les rapports du protestantisme avec l'humanisme ; les pierres d'attente que l'on trouve dans le seizième siècle et qui appellent le dix-septième. La lecture de cet ouvrage est longue, mais elle est d'un grand intérêt et laisse un souvenir précis et profond, riche en leçons pour l'historien, l'apologiste et le théologien.

H. V. C.

Mgr M. Besson. — Après quatre cents ans. Genève, Jacquemoud, 1933 ; in-8, 320 p. avec 34 bois inédits de F. Fay, 3,50 fr.

L'auteur de ce livre, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, est président de la *Catholica Unio*, et ardent apôtre de l'unité chrétienne. Dans ces pages simples et bonnes, il « met en scène dans un village de rêve deux authentiques enfants de la campagne vaudoise, l'un pasteur et l'autre, curé, dont le temple et l'église voisinent et dont les cœurs cherchent à se comprendre. Autour de ces deux personnages principaux, d'autres prennent aussi la parole, pour montrer que, malgré tout ce qui divise, et sans recourir au moindre compromis, la charité chrétienne peut opérer de précieux rapprochements ».

Ceux-là seuls, nous dit l'A., qui sont de « chez nous » pourront comprendre ce livre. « Aux autres il ne dira rien ». Si ces autres sont des amis et des lecteurs d'*Irénikon*, il dira, au contraire, beaucoup. Au dessus de la couleur locale, il y a un « chez nous » particulier à Mgr Besson, et qui est aussi le nôtre : celui de la paix et de la fraternité chrétienne. Cette édition, richement illustrée de bois, devra franchir les frontières de la Suisse.

D. O. R.

Frank C. Carter. — Psychology and Sacraments. London, Williams et Norgate, 1935 ; in-16, 142 p., 3/6.

L'auteur du présent livre, actuellement vicaire à Londres, est venu à l'Église anglicane d'assez loin. Son évolution graduelle vers l'Église épiscopalienne et ses attaches protestantes lui ont montré toute l'envergure que devrait prendre un jour le mouvement pour l'union des Églises. L'A. a lu énormément, surtout en matière de psychanalyse ; c'est un esprit

moderne, voire moderniste. Il ne veut pas se poser — objectivement — la question des ordinations non épiscopaliennes parce que cela ruinerait éventuellement les espoirs de réunion des protestants ; il ne veut pas envisager — objectivement — la question dans la direction de Rome parce que la reconnaissance des ordres non épiscopaliens « ruinerait aussitôt tous les espoirs de réunion de ceux qui regardent vers Rome » (p. 113). Dans les sacrements il prône la « présence réelle » au même titre symbolique ; bref, à vouloir tout concilier il semble tout abandonner au relatif. « Qui trop embrasse mal étreint ».

Le livre est dédié à « Len, mon frère, clergyman anglican, à Fred, mon beau-frère, ministre de l'Église non-conformiste et à Lionel, mon cousin, moine bénédictin, dans l'espoir qu'il avancera la construction d'une Église-Pont entre les chrétiens ». On ne peut qu'espérer que ce vœu s'accomplisse. A.

Dr Odo Casel, O. S. B. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. XII. Band 1932. Munster-en-W., Aschendorff, 1934 ; in-8, 480 p.

Dans l'article très substantiel sur *L'art chrétien primitif et le Mystère du Christ* (p. 1-86), le P. Casel veut proposer une explication profonde de l'essence du premier art chrétien. D'abord il fait le départ des éléments vrais et faux dans les interprétations diverses proposées jusque maintenant : 1) doctrinale-dogmatique, 2) sépulcrale-symbolique, 3) purement réaliste ou historique. La tendance générale sous-jacente chez les chrétiens était le désir de s'élever au niveau du transcendant ; mais ce trait n'explique pas l'essence de cet art. Évitant d'un côté le naturisme et la glorification plastique du corps, elle exigeait d'autre part une activité intellectuelle qui tendait à l'union de l'observateur et de la chose vue, dans la sphère de l'être transcendant. C'est dans l'essence même du christianisme primitif que l'on doit trouver l'explication adéquate de cet art si ravissant : donc dans le Mystère lui-même du Christ. Par ses types et ses symboles — suivant ainsi fidèlement l'enseignement du Maître et de ses apôtres — il annonce la révélation du monde divin dans le Christ, « l'icone du Dieu invisible » et l'amour de Dieu qui détruit le péché et donne la véritable vie ; évidemment pour le non-initié, ces types ne parlaient point du Sauveur et de sa *soteria*. Les textes des premiers écrivains ecclésiastiques (surtout de Clément d'Alexandrie) cités abondamment par l'A., forment un commentaire précis des représentations préférées des premiers chrétiens. Chacune d'elles est expliquée en détail ; remarquons surtout les belles pages consacrées à l'Orante, expression totale de l'attitude du chrétien devant Dieu. Avec le culte, l'art avait puisé à la même source, au Mystère du Christ ; ceci est la raison de plusieurs notes communes, p. ex. leur caractère eschatologique.

Comme base de l'étude *Examen des textes des chants de la Messe non-empruntés au psautier* (p. 87-144) du P. Pierre Pietschmann O. S. B., ont

servi les mss. neumatiques les plus anciens : S. Gall 339 et 359 et Einsiedeln 121 (édités dans la Paléographie musicale de Solesmes) ; le but de l'A. était d'en déterminer la correspondance avec d'anciens témoins textuels de la Bible. Ce travail minutieux aboutit à des conclusions très intéressantes : p. ex. les auteurs de ces textes employaient une version de la Ste Écriture (pas la Vulgate) qui était surtout en usage chez les Pères africains et siciliens ; ainsi surgit la question de l'origine africaine de ces textes et se pose le problème de l'influence africaine sur la liturgie romaine.

Dans une contribution à l'histoire de Noël et de l'Épiphanie : *Les fêtes du natalis Salvatoris et de l'epifania à Milan au temps de l'évêque Ambroise* (p. 145-155), le P. Jérôme Frank O. S. B. croit comme très probable que ces deux solennités étaient déjà fêtées séparément à Milan, même avant S. Ambroise. L'A. s'appuie surtout sur le fait que nous connaissons deux hymnes du saint pour ces fêtes : *Intende qui regis Israel* et *Inluminans altissimus* et il démontre le peu-fondé des raisons contraires.

Les *fragments liturgiques d'un sacramentaire gélasien inconnu* (p. 156-160) dont s'occupe Alban Dold O. S. B. contiennent sur une seule feuille de parchemin les pièces suivantes : la postcommunion d'une fête de S. Benoît, les prières pour la vigile des vierges, pour le commun des vierges et pour le 1er dimanche de carême.

Le P. Pierre Browe S. J. (p. 161-177) nous renseigne sur la réception de la Ste Communion en des occasions extraordinaires comme la profession religieuse, la réception d'un chevalier, le couronnement des princes, avant la bataille, avant l'ordalie et le duel et à l'occasion d'un pèlerinage.

H. Weigert, *L'élément sacré dans l'architecture chrétienne* (p. 178-193), analyse les effets que les styles successifs étaient appelés à produire sur l'âme chrétienne contemporaine ; ces effets correspondaient bien à la mentalité religieuse de chaque époque ; voici comment il les définit : *das Entrücktwerden in die pneumatische Welt* (dans les églises byzantines) ; *das (kollektive) Uberwaltigtwerden durch die stumme Majestät* (des égl. romanes) ; *das (individuelle) Uber-sich-hinauswachsen durch die Kraft* (des égl. gothiques) ; *das Berücktwerden durch die Pracht* (des égl. baroques). Enfin l'A. se demande quelle direction sera suivie par notre temps, où les « zweckgebundene Werte der Wirtschaft und der Technik » dominent et où fait complètement défaut l'« Urerlebnis » religieux.

Viennent ensuite quelques Miscellanea et la bibliographie de 1932, qui est aussi soignée que celle des années précédentes (cfr *Irénikon* 1934, XI, 107).

D. I. D.

A. G. Hebert. — Liturgy and Society (The function of the Church in the modern world). Londres, Faber et Faber, 1935 ; in-8, 268 p., 12 /6 sh.

Il y a quelques années, de passage en Angleterre, je fis la connaissance d'un curé « romanisant » de la communion anglicane. Ce curé, très fier de son église, voulut me la montrer ; j'ai pu voir, en effet, qu'elle ressemblait en tout point à certaines de nos églises catholiques : l'autel principal

était surmonté d'un énorme tabernacle, style flamboyant, et disparaissait presque sous un amas de cierges, fleurs artificielles et reliquaires ; le reste de l'ameublement se composait de statues en plâtre bariolé, de bannières multicolores et d'images pieuses ; enfin, près de l'entrée, un immense tableau représentant S. S. Pie XI.

Le bon curé de cette église n'était pas peu fier du succès de son travail « catholisant » ; il s'imaginait que le problème de l'Union des Églises serait résolu le jour où l'autorité anglicane fournirait au besoin d'expansion sentimentale et religieuse des fidèles un cadre extérieur semblable à ce qu'il croyait être l'idéal de l'esthétique romaine.

Sans doute ce bon curé commet-il une erreur naïve. Il est d'autant plus consolant de pouvoir applaudir à d'autres efforts qui se font jour dans cette même Église anglicane et qui poursuivent, par un effort viril, non point une imitation matérielle et extérieure du catholicisme, mais bien la recherche des valeurs religieuses dont la liturgie est l'expression la plus authentique ; à travers les formes contingentes, variables selon les temps et les lieux, les anglicans (ou l'A. du présent livre) voudraient atteindre le « vrai visage du catholicisme ».

L'A. avoue être fortement tributaire du mouvement liturgique du Continent. Les références données sont Pie X, dom Guéranger, Cabrol, Herwegen, Mgr Duchesne et Battifol. L'A. insiste particulièrement sur les réalisations liturgiques, comme celles du Mont-César, Maria-Laach et surtout celle du Dr Pius Parsch à Klosterneuburg en Autriche. Enfin, l'histoire du mouvement liturgique est esquissée sur le plan que Guardini a donné dans son livre fondamental *Esprit de la Liturgie*. Bref, l'A. s'efforce d'exposer aux lecteurs anglicans toute la valeur théologique et toutes les possibilités pratiques qui résulteraient du renouveau spirituel par la liturgie mieux vécue.

La partie théologique se résume en quelques considérations sur l'Église. « L'Église que peut-elle donner au monde moderne ? » (cfr sous-titre). L'erreur des derniers siècles a été, dit l'A., de considérer la religion comme « affaire privée ». Beaucoup de chrétiens la considéraient comme « le secret de leur conscience », qui ne regardait personne. « Dieu seul et moi » était leur devise. Ou encore « la seule chose qui importe est de sauver son âme », locution susceptible de fausses interprétations, de sens individualiste ou protestant. Car si vraiment il en était ainsi, à quoi servirait l'Église, puisque tout ce qui importe c'est un « sentiment personnel et intime entre l'âme et son Sauveur » ? A quoi bon l'intermédiaire de l'Église, pourquoi une religion sociale, en corps organisé ? Et de ce funeste individualisme, de cette absence de tout souci social, on est arrivé à faire disparaître toute religion de la vie publique, officielle et même des rapports ordinaires entre les hommes. D'où la paganisation graduelle de la Cité.

Non, dit l'A. la religion n'est pas une affaire privée, le bonheur spirituel et même le salut de telle âme n'est pas un but en soi,— c'est de l'anthropocentrisme. La seule chose qui importe c'est que Dieu soit servi, loué,

aimé et cela ne peut se réaliser que par l'union de tous les membres de l'Humanité. L'Église c'est le Christ et l'Église seule, en tant que Corps mystique, est capable de servir, louer et aimer Dieu comme Il mérite de l'être. C'est par le Prêtre éternel seul, que les hommages des hommes peuvent parvenir à Dieu : voilà ce que l'Église a toujours pu faire pour le monde, c'est là qu'est son rôle actuel et éternel. (cfr Hebr. I,I).

C'est cet aspect spirituel du mouvement liturgique que l'A. voudrait faire connaître et faire adopter par ses confrères de l'anglicanisme.

L'A. s'arrête plus particulièrement aux considérations pratiques sur le culte de Dieu à l'église, à l'autel. La Messe, se demande-t-il, est-elle encore, aujourd'hui, ce que le Christ voulut qu'elle soit, sacrifice et participation des hommes à ce sacrifice par un fraternel repas rituel ? Essentiellement sans doute oui, mais visiblement, pratiquement les fidèles le savent-ils toujours ? Pour se convaincre de certaines de nos incompréhensions, de nos apathies à cet égard il suffit de comparer nos attitudes eucharistiques avec celles des premiers chrétiens, à l'âge d'or de la Liturgie, à cet âge où les disciples du Christ formaient une véritable unité, où le recrutement était sévère, l'admission conditionnée par une acceptation consciente des devoirs chrétiens, où ils « s'aimaient comme des frères et avaient tout en commun ». L'A. n'envisage pas un retour matériel, impossible d'ailleurs, vers ces temps, mais il voudrait retrouver l'esprit qui les animait, qui leur donnait la lumière, la beauté et la force d'accomplir la conquête du monde. Certains gestes liturgiques faciliteraient ce renouveau de l'ancien : ainsi le geste de l'Offertoire qui se pratique dans l'Église d'Orient, et même dans certaines Églises latines ; il voudrait que les fidèles répondent aux oraisons du prêtre par l'acclamation « Amen », ratifiant ainsi la prière commune ; il voudrait que la grand'messe ait la priorité sur les dévotions privées et que cette messe de toute la famille chrétienne locale soit évidemment une messe de communion habituelle de tous les assistants. Certains de ces objectifs ont été fixés par Pie X, certains découlent logiquement de son désir de voir « une participation active des fidèles aux mystères sacro-saints de l'autel ».

Sur beaucoup de points une évolution vers un mieux se sent aujourd'hui dans le monde ; l'A. du présent livre lui apporte à son tour une pierre précieuse de collaboration.

On peut se demander pourquoi l'incomparable basilique de Saint Clément de Rome voisine avec Saint Paul à Londres et une obscure église de Stockholm. Tandis que l'église monastique de Kelham est donnée en trois clichés et montre très avantageusement un idéal non seulement pour les anglicans mais aussi les catholiques.

Inutile de dire plus de bien de ce livre : il parlera de lui-même aux lecteurs. Puisse-t-il être lu largement : il sèmera l'enthousiasme pour le renouveau spirituel et religieux, et, mieux encore, il travaillera efficacement au rapprochement et à l'Unité chrétienne. A.

Dr Nobert Lâmmle. — Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. Rottenburg a. N., Bader'sche Verlagsbuchhandlung, 1933 ; in-8, XII-184 p.

Cette thèse de doctorat a conservé dans sa forme quelque chose de la lourdeur de son origine. L'A vise à fournir à la théologie catholique les bases d'une réfutation de la théorie de R. Sohms suivant laquelle il y aurait incompatibilité entre l'Église et le Droit. Après avoir montré l'existence des éléments juridiques chez S. Paul et S. Jean, il envisage les questions que pose le développement juridique de l'Église (p. 56) et il conclut, p. 106, que seule la foi à la puissance du Saint-Esprit ainsi qu'à l'autorité divine de l'Église peut faire reconnaître comme vrai (« *echt* ») le développement chrétien. D. J. v. d. M.

Festschrift Anton Baumstark zum sechzigsten Geburtstag am 4 August 1932... herausgegeben von A. Rücker. Oriens Christianus, 3 Serie, 7 Band, Leipzig, Harassowitz, 1932.

Il est bien tard pour présenter à nos lecteurs le fascicule consacré à M. Baumstark par l'*Oriens christianus* en 1932.

La variété des articles dont nous donnons la liste reflète parfaitement la prodigieuse activité et l'étonnante érudition du jubilaire. Plus d'un signataire de ces pages s'est formé à son école. C'est donc encore son travail qui se prolonge dans cet imposant volume. On appréciera par les résultats la valeur de la formation.

Voici, présenté dans l'ordre alphabétique, le sommaire de ces contributions.

Allgeier : *Cod. Phillipps* 1388 *in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pešitta.*— Edelnam : *Bestimmung, Heimat und Alter der synagogalen Poesie.* — Engberding : *Urgestalt, Eigenart und Entwickelung eines altantiochenischen eucharistichen Hochgebetes.* — Euringer : *Des Išǒ dâd von Maru Kommentar zum Hohenlied.* — Johann Georg, Herzog zu Sachsen : *Ein syrisches Email des IX. Jahrhunderts.* — Kahle : *Die zwölf Marka-Hymnen aus dem « Defter » der samaritanischen Liturgie.* — Kaufmann : *Zwei altkoptische Festbrotstempel aus dem Gebiete von Antinoupolis in Oberägypten.* — Kropp : *Die koptische Anaphora des heiligen Evangelisten Matthäus.* — Meer : *Fünf kappadokische Geschäftsbriefe.* — Michels : *Christus mit der Buchrolle.* — Mohlberg : *Maximinianus von Ravenna* (546-567) *und die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum.* — Peradze : *Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens.* — Peterson : *Zum Messalianismus der Philippus-Akten.* — Rücker : *Das « Obere Kloster » bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der ostsyrischen Liturgie.* — Sauer : *Die christlichen Denkmäler im Gotengebiet der Krim.* — Spies : *Die äthiopische überlieferung der Abhandlung des Evagrius* περί τῶν ʽοκτὼ λογισμῶν. — Strzygowski : *Der Mittelmeerglaube in der altchristlichen Kunst und die Tatsachenwelt von Asien und*

Europa. — Taeschner : *Der Anteil der Christen und der Muslime an der islamischen Kunst.* — Tisserant : *Notes pour servir à la biographie d'Etienne Evode Assémani.* — Wellesz : *Die Epochen der byzantinischen Notenschrift.* — Casel : *Λειτουργία munus.* — Millet : *Un type de la prière des morts ; l'épitaphe d'Amachis — Literaturbericht* (1931) (Heffening).

La place et, plus encore, la compétence nous manquent pour juger de ces travaux. Nous nous bornerons à quelques remarques. Le P. Engberding avait déjà étudié à la loupe la liturgie de saint Basile. Ici, il compare l'anaphore de saint Pierre ou des douze Apôtres et celle d'Addaï et de Mari. La première est la plus ancienne. On y constate l'influence d'un milieu où se rencontraient les cultures hellénique et sémitique. Cette anaphore, d'origine syriaque, se distingue par sa concision. Pour la dater, l'A. s'appuie sur un principe de critique, dont la théologie positive s'inspire aussi : quand deux Églises séparées sont en possession d'un texte liturgique commun, celui-ci est antérieur à la séparation. L'application de ce principe au cas présent est confirmée par l'étude critique des textes. Mais il ne faut pas s'y fier aveuglément, car on peut bien supposer des emprunts d'une Église séparée à une autre Église sous le couvert des apocryphes. Le Moyen-Age a vénéré des théories émanées d'un monophysite mais présentées avec la signature de Denys l'Aréopagite. En liturgie, cette pieuse supercherie est d'autant plus à surveiller que les auteurs d'anaphores mettent volontiers leurs inventions sous le nom d'un Apôtre. Une autre anaphore, en copte, est éditée par M. Kropp. Elle est fort curieuse, soit par le développement extraordinaire donné aux motifs d'actions de grâces, soit par la façon dont l'auteur insiste à se donner comme Apôtre. Le plus pittoresque, c'est certainement le récit des martyres des Apôtres. A signaler la légende selon laquelle on ignore où S. Jean fut enterré. Dans la synaxie Arabe jacobite (1) on a repris ce détail. D'après les Arméniens (2), le *corps* a disparu et, sur l'emplacement de la tombe, on a construit une chapelle. Saint Matthieu ne connaît pas très bien son histoire : il fait mourir S. Simon, évêque de Jérusalem (dont il semble faire un Apôtre) sous Hadrien, avec un retard d'au moins dix ans. Il a beau se surveiller, les anachronismes lui échappent : il parle déjà des rois orthodoxes et, par là, nous donne *le terminus a quo* de son travail. P. 120, l. 24, péfson doit se traduire par *son* frère (de saint Pierre) au lieu de *notre* frère.

M. Péradze s'occupe surtout des problèmes littéraires posés par ce qu'on appelle *Les nouvelles variantes de la vie de sainte Nino.* La Sainte aurait évangélisé la région sud-ouest, dont la population imposa, plus tard, son autorité et ses traditions au reste de la Géorgie. Certains faits évoqués dans cette œuvre remonteraient au second siècle.

En 1905, M. Lemaire (3) approuvait les théories de M. Strzygowski,

(1) *P. O.*, 11, 528-532.
(2) *P. O.*, 6, 287-296.
(3) *Rev. d'Hist. eccl.*, **VI** (1905), 84-92

plaçant en Orient et non à Rome les origines de l'art occidental chrétien. Aurait-il été seul à les admettre ? Le présent article de M. Strzygowski ferait croire, en tous cas, que les savants n'y ont pas été très favorables. Il nous semble, cependant, que les idées de M. S. sont devenues courantes dans les manuels d'art chrétien. Mais peut-être a-t-on écarté les propositions outrancières et les hypothèses téméraires de l'auteur : d'où le ton acerbe dont il interpelle quiconque ne partage pas tous ses points de vue. Selon M. Taeschner, il est impossible de distinguer, d'après sa facture ou ses motifs, si une pièce d'art musulman est l'œuvre d'un chrétien ou d'un mahométan. Grâce à M. Tisserant, nous apprenons qu'Etienne Evode Assémani s'appelait, en réalité, Etienne Aouard et qu'il s'est donné son troisième nom, pour s'auréoler de la gloire de son oncle, Joseph Simonius Assémani. Ce n'est pas en 1707, ni en 1709, qu'il naquit, mais le 15 avril 1711.

Le P. Casel nous fait remarquer que le terme *munus*, si fréquent dans les secrètes et les postcommunions, désigne très souvent la fonction liturgique. Même quand il doit se traduire par *dons*, il ajoute à l'objet matériel l'idée d'action sainte, de liturgie. Les morts terminent ce fascicule : M. Millet analyse une de leurs prières, qu'il date du 5e siècle.

D. B. M.

P. F. Kehr. — Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia. (sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante a. 1198 Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum, iubente Societate Gottingensi). Vol. VIII : **Regnum Normannorum - Campania.** Berlin, Weidmann, 1935 ; grand in-8, 479 p., 40 RM.

L'*Italia pontificia* s'approche de son achèvement. Le vol. I. : *Roma* a déjà paru en 1906. Pour le vol. VIII de cette œuvre d'une énorme patience investigatrice, les recherches dans les archives avaient déjà été commencées par l'A. en 1896 ; depuis lors, il a été aidé par plusieurs collaborateurs. Ces fouilles sont terminées maintenant ; pour les autres pays, ce travail est déjà très avancé. Après la publication de ces regestes, pour laquelle S. S. Pie XI a manifesté à plusieurs reprises un intérêt particulier, viendra l'édition critique des textes ; un matériel immense verra alors le jour. Pour l'Italie, il ne manque plus que les regestes pour la Calabre, la Pouille et les îles ; on travaille maintenant très activement à Berlin à la préparation de ces derniers volumes.

Les regestes de chaque ville (monastère, etc.) sont précédés d'une bibliographie abondante, des principaux traits de son histoire et de celle de ses archives ; chaque regeste est suivi de l'indication de la source et souvent de quelque notice historique très utile. Notre volume contient en tout 1200 nos dont 628 se trouvent dans Jaffé ; 87 nos indiquent des faux et on conserve encore le texte de 583 nos, dont 99 dans l'original. A cause

de la fréquence des guerres et des invasions (pensons seulement aux Lombards, Sarrasins et Normands), beaucoup d'archives ont été détruites ou dispersées. Comme par miracle, seules celles des monastères du Mont Cassin et de la S. Trinité de Cava ont échappé à ces désastres. — Ce fut une heureuse idée du président de l'Institut historique prussien de Rome d'inaugurer les volumes consacrés à l'Italie méridionale par le règne des Normands, dont la fin coïncide presque avec la limite chronologique des regestes (mort de Célestin III, 8 janvier 1198). Il était bien naturel que les papes eussent des rapports continuels et souvent très tendus avec ces envahisseurs du sud de la péninsule, où l'influence du S. Siège avait toujours été grande. Le règne des Normands comprend 250 nos; l'A. y a fait entrer tous les actes des papes et de la curie qui concernent de quelque façon l'histoire des princes normands en Italie; on peut y suivre, pas à pas, toutes les péripéties de ces relations. Parmi les villes principales de la Campanie, qui sont traitées, notons Gaete, Capoue, Salerne, Amalfi, Sorrente et Naples. L'*archicoenobium* de S. Benoît (p. 109-193) avec ses 318 nos surpasse de loin toutes les villes et les monastères. De ces 318 pièces, 96 sont du XIe siècle — la période glorieuse — et 167 du XIIe siècle, dans lequel la *terra di S. Benedetto* située sur la limite du territoire normand et du patrimoine de S. Pierre, eut à subir bien des dommages à cause des conflits ininterrompus qui y eurent lieu. C'est pendant ces mauvais moments que l'imagination malade et maniaque de l'archiviste Pierre Diacre inventa la plus grande partie des 47 faux, dont 36 portent une date antérieure à l'année 1023. Le premier faux est une lettre adressée à l'empereur Justinien par le pape Vigile lors de son séjour à Byzance; il notifie au basileus qu'il vient de recevoir la passion écrite de S. Placide, dont il ordonnera la lecture à l'office; le pape recommande à l'empereur de protéger le monastère cassinien par amour pour S. Placide. La crainte de perdre les biens et les droits du monastère à cause des troubles susdits, puis le désir de prouver la présence du corps de S. Benoît sur la sainte Montagne par des bulles papales, ont été les grands mobiles de ces falsifications. Parmi les 20 autres monastères bénédictins dont on indique les regestes, remarquons les abbayes de SS. Trinità de Cava, de S. Angelo in Formis et de S. Vincenzo al Volturno. Ajoutons (à la p. 382) qu'une partie des chartes amalfitaines appartenant aux héritiers de Matteo Camera (d'Amalfi) qui ont fait faillite, a passé à l'archevêché. Une grande précision et clarté, une présentation typographique impeccable, voilà les qualités éminentes des volumes de l'*Italia pontificia*.

D. I. D.

Hans Koch. — Die Orthodoxe Kirche des Ostens im Jahre 1934. — Dans Ost Europa, 1935 mars, n° 6, 330-353.

Cet article contient des renseignements et des statistiques sur les diocèses, le clergé, les fidèles, les monastères de la Russie soviétique ou de

l'émigration russe en Europe et en Amérique, de la Pologne, de l'Esthonie, de la Lettonie, de la Lithuanie, de la Tchécoslovaquie et des Balkans, de Constantinople et de la Grèce. Sur la Russie soviétique on possède des renseignements très fragmentaires grâce à un bulletin éparchial mensuel, on y décèle quelques manifestations de vie ecclésiastique dans les églises, telle la recrudescence de la célébration de Pâques. Dans l'émigration la division des juridictions nuit à la vie ecclésiastique: nous trouvons des données exactes sur le nombre des évêques, le nom des provinces, les fidèles, les institutions et l'activité ecclésiastique. Comparé à l'étendue de l'Église russe orthodoxe à travers le monde, le patriarcat de Constantinople a conservé un très petit domaine où son autorité est incontestée : il est réduit à la ville de Constantinople et à sa banlieue. D. Th. B.

Matthew Spinka. — A History of Christianity in the Balkans. (Studies in Church History. V. I. Matthew Spinka, Robert Hastings Nichols, Editors) Chicago, American Society of Church History, 1933 ; in-8, p. 202.

Il est intéressant de pouvoir lire l'histoire religieuse des Balkans non pas en fonction de l'histoire universelle, mais pour elle-même et par un historien appartenant au pays même. Il a condensé en ces pages les renseignements trouvés dans des ouvrages généraux tout en s'attachant cependant à serrer du plus près que possible les sources. Cette histoire va du début du christianisme à la conquête turque. Elle s'étend sur les parties qui sont les mieux connues : la Bulgarie depuis la conversion de Boris et la Serbie de S. Saba. Un chapitre spécial est consacré au Bogomilisme en Bosnie et Herzégovine. Cette histoire dans sa brièveté donne une idée des luttes héroïques des peuples balkaniques et de la vie religieuse où prenaient les énergies pour les soutenir. Dom Th. Belpaire.

Kasimierz Chodynicki. — Kościóf Prawoslawny a Rzeczpospolita Polska (1370-1632). Varsovie, Institut du progrès de la science, 1934 ; grand in-8, 632 p.

Tous ceux qui s'intéressent, ou qui travaillent au rapprochement entre l'Église russe orthodoxe et le Saint-Siège romain, se rendent compte de l'importance du facteur historique et psychologique dans les questions agitées entre ces deux puissances. Tout comme l'Anglais ou l'Américain jugent le catholicisme d'après les Irlandais, et ceux-ci se présentent aux Anglo-saxons comme des inférieurs, tout comme l'Allemand et l'homme nordique jugent le catholicisme sur l'Italien et le Français, ennemi héréditaire des Germains — de même le Russe juge le catholicisme selon ce qu'il en connaît, selon son expérience historique, c'est-à-dire d'après le rôle que la Pologne a joué pendant des siècles contre l'empire moscovite, et le règne des Tsars. Dans sa généralisation sommaire, ce jugement est évidemment faux, mais on ne peut pas ne pas en tenir compte dans la pratique du

rapprochement. Or il n'existait pas d'histoire sérieuse des rapports entre la Russie et la Pologne au point de vue religieux, et c'est cette lacune que l'A. du présent livre désirerait combler. Du moins, s'il n'a pas épuisé la matière qui est d'ailleurs trop vaste pour une « esquisse historique », du moins a-t-il apporté aux études dans ce domaine une collaboration précieuse, une systématisation des sources et une synthèse honorable. Une très abondante bibliographie figure à la fin du volume et en note : elle est puisée aussi bien dans les écrits catholiques qu'orthodoxes en toutes les langues européennes.

Le sujet que l'A. traite est limité aux années 1370 à 1632 et le problème des rapports entre l'Orthodoxie et la Pologne est envisagé sous l'aspect de l'Église orthodoxe établie dans le royaume des Jagellons. Une première division donne les circonstances de la création de la métropole orthodoxe en Galicie et Lithuanie ; « l'union des Églises » au concile de Florence et son influence sur l'organisation de l'Orthodoxie en Pologne. L'Église métropolitaine de Kiev. Les problèmes nés des contacts entre les catholiques et les Orthodoxes, essais de réconciliation et propagande mutuelle ; la question du rit byzantin catholique romain et l'action de Josaphat Kuncewicz et l'Uniatisme résultant de l'Union de Brest, voilà les grandes divisions de ces relations.

En résumé on trouve dans ce précieux volume beaucoup de compléments aux livres des PP. Pierling et Boudou. A.

Métropolite Eleuthère. — Nedělja v Patriarchii. Vpečatlenija i nabljudenija ot poězdki v Moskvu (Une semaine au Patriarcat. Impressions et observations d'un voyage à Moscou). Paris, Éditions Orthodoxes, 1933 ; in-16, 158-26 p., 8 fr.

Mgr Eleuthère, métropolite de Wilno et de Kaunas est, on le sait, représentant du Gouvernement ecclésiastique de Moscou en dehors de l'U. R. S. S. Les *Chroniques* d'*Irénikon* ont suffisamment mis en lumière le rôle joué par le Métropolite dans le conflit qui opposa Mgr Euloge à Mgr Serge de Nižnij-Novgorod (actuellement de Moscou).

Abstraction faite du côté apologétique de la présente brochure, nous ne pouvons que souligner le vif intérêt qu'offre le compte-rendu du voyage effectué par Mgr Eleuthère à Moscou, en 1928. La situation a dû évoluer depuis ; mais la récension du prélat aide à juger ce que pouvait être la situation du Gouvernement ecclésiastique russe il y a quelques années.

I. A. C.

M. Choukas. — Black Angels of Athos. Vermont, Stephen Day Press, 1934 ; in-8, 327 p., 3. dl. Illustré de photos originales.

L'auteur, qui est grec mais enseigne en Amérique, a visité la Sainte Montagne où il a pu converser dans sa langue maternelle avec les moines grecs. Il rappelle les origines de cet établissement monastique il y a bientôt

mille ans, décrit la vie actuelle, et en interprète la signification ascétique et sociale et prédit sa fin prochaine avant deux générations. Le pessimisme reflète l'opinion du public cultivé en Grèce, qui ne voit pas l'utilité immédiate et palpable de la vocation monastique. La vie retirée et toute intérieure de beaucoup de ces moines est un domaine inaccessible à la compréhension d'hommes pratiques et forcés de travailler dur pour leur subsistance. La bonne volonté et la piété sincère d'un grand nombre de ces religieux est la meilleure garantie de leur pérennité ; souhaitons au contraire de voir se produire un renouveau de vie religieuse à l'Athos.

Dom Th. Belpaire.

S. F. Platonov. — La Russie moscovite. (Histoire du monde, publiée sous la direction de M. E. Cavaignac ; VIII, 4). Paris, Boccard, 1932 ; in-8, XII-250 p.

Nous avons devant nous la quatrième partie du huitième tome de l'Histoire du Monde publiée sous la direction de M. Eugène Cavaignac : La Russie moscovite de S. F. Platonov.

Déjà le nom de l'auteur qui était un membre des plus savants de l'Académie des sciences de Russie, parle avec suffisamment d'éloquence en faveur de la valeur de l'ouvrage. Ce travail embrasse la période du début du XIIIe s. jusqu'à 1607 et sert ainsi de continuation aux pages 552-588 exposées à la fin du t. VII.

Le récit est très vivant, entraînant et, en certains endroits, il s'élève même jusqu'à l'enthousiasme lyrique, par exemple dans les exploits d'Alexandre Nevskij, p. 12-13, la bataille de Koulikovo, p. 50-52.

Mais, l'auteur ne contourne pas cet autre écueil : le principe *audiatur et altera pars* ne semble pas toujours être observé. Pour ne pas avoir pris en considération les particularités locales, l'auteur crée l'impression que les différentes tribus des Slaves orientaux n'auraient pas d'autres aspirations que de se fusionner avec l'État moscovite. De même, dans la question de l'« union », l'auteur semble s'en tenir d'une façon trop exclusive aux vues traditionnelles et simplistes. C'est ainsi, qu'en lisant la page 58, on se pose malgré soi cette question : comment les Grecs auraient-ils bien pu entrer en communion avec le Saint-Siège, sans reconnaître « tous les dogmes catholiques et la suprématie du Pape ».

La traduction est bonne et fidèle. Les mots et les expressions incompréhensibles pour le lecteur non-russe sont interprétés. Les « s », ajoutés aux noms de famille, comme par exemple, « les Saltykovs », « les Monomacovitchis », « les Olgovitchis », sont fâcheux. Il faut sans doute attribuer à une inadvertance que le haut des pages du chapitre III, intitulé « La Lithuanie et Moscou », porte « la Principauté de Lithuanie », alors que les p. 58-80 traitent exclusivement des affaires moscovites. — Les cartes, à la fin du volume, laissent plus d'un *desiderata*.

Malgré ces quelques imperfections, on ne peut pas ne pas saluer la publication en français de la « Russie moscovite ». Le lecteur russe trou-

vera, en cet ouvrage, un exposé approfondi et animé d'un patriotisme fervent de faits bien connus ; le lecteur étranger y trouvera une aide dans le chaos apparent de l'Europe orientale. H. P.

Prof. Dr. Franz Eckhart. — Die Deutsche Frage und der Krimkrieg. Berlin, Ost-Europa Verlag, 1931 ; in-8, VII-216 p., 9 RM.

Étude très poussée sur la politique et la diplomatie des grandes puissances européennes lors de la préparation de la guerre de Crimée. Cette étude a un intérêt surtout pour la connaissance de l'influence germanique dans les destinées de l'Europe. Dom Th. Belpaire.

Dr. Ethan Colton. — Four Patterns of Revolution. Communist U, S. S. R.. Fascist Italy, Nazi Germany, New Deal America. New-York, Associated Press, 1935 ; in-8, 313 p., 2,50 dl.

Les réformes économiques de Roosevelt semblent à l'auteur si radicales que la vie entière en est bouleversée au moins autant qu'en Russie, en Italie et en Allemagne. L'auteur, en homme pratique, est allé voir dans ces trois pays les caractères de la révolution et, par contraste avec celles-ci, il montre l'importance des transformations qui se produisent dans son pays. Le cas de la Russie nous intéresse plus particulièrement ; en une série de courts paragraphes, l'auteur esquisse l'aspect spécial des grandes institutions soviétiques : le pouvoir est centralisé, l'économie est planifiée, le travail discipliné, l'agriculture communisée, l'athéisme rendu militant ; mais chaque tendance est poussée à outrance... Déjà dans la politique extérieure, l'opportunisme reprend les droits, ailleurs le même sens des réalités prévaudra un jour. Dom Th. Belpaire.

Stephan Zweig.— Érasme. Grandeur et décadence d'une idée. Traduit de l'allemand par Alzir Hella. Paris, Grasset, 1935 ; in-12, 246 p., 20 fr.

Cet ouvrage est écrit, comme on dit, « pour le grand public », c'est-à-dire que l'A. cherche à donner à son récit historique un attrait et une saveur que ne recherche pas l'historien pur. S'il est vrai que la physionomie du héros est joliment campée en plus d'un endroit, il faut dire pourtant que cet ouvrage, qui ne manque ni d'intérêt ni de valeur, pèche en deux points : tout d'abord, l'A. accumulant les détails caractéristiques sur son personnage, en arrive manifestement — et peut être sans le savoir — à le diminuer, et cela à cause de son goût pour les traits piquants et les travers. D'aucuns, qui estimaient Érasme, ont perdu leur estime pour lui à lire ce livre, ce qui est certainement à l'encontre du but voulu par l'A. Ensuite, monopoliser le nom et la personnalité d'Érasme au service de la concorde européenne, comme le fait l'A. dans son ouvrage, c'est prendre par un biais très secondaire le génie du grand humaniste, et l'accommoder à un genre de réclame qui est en dessous de sa dignité, et risque de faire méconnaître sa vraie valeur. D. O. R.

Gonzague de Reynold. — Die Tragik Europas. Deutsch von W. Grossenbacher. Lucerne, Vita Nova, 1935 ; in-8, 400 p.

Ce livre est traduit du français : *L'Europe tragique*, paru en 1934 chez Spes à Paris. Dans ce livre magistral Monsieur de Reynold, qui est depuis toujours en contact avec les mouvements de collaboration internationale qui gravitent autour de la Société des Nations à Genève, nous apporte une synthèse du monde contemporain. Il y fait la démonstration de ce que les idées finissent toujours par engendrer des faits concrets et matériels ; il nous fait ensuite une excellente définition du mot, si usité aujourd'hui, de « révolution » ; il nous énumère ensuite et il décrit en détail les grandes tendances du monde qui est en train de se former.

Après Thomas Mann et Spengler qui analysèrent les symptômes de décrépitude de notre vieille civilisation occidentale, Massis avait pris la défense de l'Occident et avait plaidé un conservatisme. Mais son conservatisme avait été aveugle et déjà Berdiaev avait montré la renaissance d'un nouveau moyen âge et Maritain avait prouvé que la Primauté du Spirituel était la loi sous laquelle naissait un monde nouveau. Le début du XXe siècle est la fin d'un monde et le début d'un autre. Entre ces deux générations il y a une rupture complète, un gouffre profond.

L'A. distingue trois générations dans ce nouveau monde qui naît : la génération du front, celle de la guerre et celle de la jeunesse moderne. C'est cette dernière dont l'A. s'occupe particulièrement, et il analyse ses tendances avec une rare clairvoyance psychologique et une heureuse simplicité de style.

« Nouvelles générations : nous voyons se former un type qui n'est pas seulement esprit mais qui est aussi corps. Un genre nouveau d'homme apparaît. On peut le rencontrer aussi bien à Moscou ou à Paris, à Rome comme à Berlin, aux États-Unis comme en Suisse. C'est le type d'homme qui sait ce qu'il veut : il veut maîtriser la vie. Il se sent libre ; le monde lui appartient ou du moins lui appartiendra bientôt. Si besoin était, il le prendrait d'ailleurs par force. Le passé, pour ainsi dire, n'existe pas pour lui et il ne se donnera pas la peine de le regarder. Il sera peut-être communiste, ou bien, s'il lui arrivait de faire une contre-révolution, vous pouvez être sûr que ce ne sera pas en faveur des régimes politiques du passé, surtout pas du régime bourgeois. Il a des idées précises, claires. Il n'en possède pas beaucoup, mais il les réalisera et il ne tolérera pas que le scepticisme ou les doutes viennent les énerver. Il aime mieux avoir à faire à des moteurs, aux questions de technique que de jongler avec des idées abstraites ; il se sent lui-même « moteur ». Il y a en lui quelque chose du soldat, du technicien, de l'homme sportif et de l'acteur de cinéma. Il est citoyen romain et américain, puritain et aristocrate. Il n'a ni scrupules ni préjugés et possède un mysticisme qui se cache sous le masque de la « réalité ». Selon qu'on saura le prendre il est prêt à détruire ou bien aussi à construire un « monde nouveau ».

Voici les grandes divisions du livre : I L'Europe tragique (Situation générale issue de la Révolution française; la Révolution russe, du socialisme au communisme, etc.) II L'État nouveau ; fascisme et national-socialisme. III. La tendance vers l'Unité : organisation internationale ; l'Europe. L'anthropocentrisme, drame de l'homme moderne et le théocentrisme : *l'unité spirituelle.* A.

Denis de Rougemont. — Politique de la Personne. Paris, Éd. « Je sers », 1934 ; in-8, 254 p. ; 12 fr.

L'auteur de cet ouvrage, membre actif du groupe et de la revue *Esprit*, met en sous-titre à sa politique de la personne : « Problèmes, doctrines et tactique de la Révolution personnaliste ». La Révolution personnaliste, dont *Esprit* se fait l'apôtre, ne veut point descendre dans le rue : elle est toute spirituelle, non de « spiritualité » mais de « spiritualisme ». La « Personne » est ici le symbole d'une reconstruction du monde entièrement opposée à la révolution marxiste. Le collectivisme est un sous-produit de l'individualisme, dont la notion est trop apparentée à la matière pour ne pas un jour sombrer en elle. Matérialisme, esprit bourgeois, primauté de l'économique sur le « spirituel de luxe », autant d'objets que veut, dans un bel effort, dominer la conquête personnaliste. Cet anticapitalisme, qui est à l'opposé de celui de la IIIe Internationale, rassemble de jeunes écrivains « de toutes croyances et de toutes incroyances » suivant le mot de Péguy ; au moins tel est son programme. En fait, ce sont les valeurs chrétiennes qui dominent dans ce mouvement. Les énergies de nos penseurs tendent aujourd'hui vers deux pôles, tous deux où l'on cherche l'ordre (on n'écoute plus les théoriciens du désordre) : le communisme ou un christianisme renouvelé, voulant se situer dans un plan supérieur — de liberté et de libération spirituelle, — au christianisme conventionnel. Le présent ouvrage comprend, sous 4 chapitres (Primauté du spirituel, principes d'une politique du pessimisme actif, idoles, problèmes de la révolution personnaliste), et 5 appendices, une foule de notions effleurées, parfois un peu fuyantes, mais animatrices et suggestives. C'est dans le programme de l'A. de parler de l'« armature catholique » ; s'il n'était protestant, il y eut mis au moins un peu plus de forme. Qu'on ne voie point toutefois là-dedans le langage d'un adversaire : l'A. est un ami de jeunes catholiques pleins d'ardeur qui sont plus attirés, dans leur religion, par le tempo de l'élan que par celui du repos. D. O. R.

Emil Fiedler. — Der neue Mensch. Wiesbaden. Hermann Rauch Verlag, 1931 ; in-16, 68 p.

« Aujourd'hui des millions d'hommes se trouvent devant le problème de la découverte d'un nouveau type d'homme social ; tout homme qui pense reconnaît que cet homme seul nouveau nous sauvera » (p. 15). Nous ne voulons pas présenter Emile Fiedler à nos lecteurs : sans

doute que son nom leur est connu. La citation que nous venons de donner montre amplement de quoi il s'agit dans son ouvrage, *l'homme nouveau*. En douze chapitres, l'auteur découvre les maux de la société d'aujourd'hui et propose les remèdes ; ils se centralisent dans une génération d'hommes nouveaux, des ressuscités avec le Christ. Inutile de recommander la lecture de cet ouvrage, déjà préconisée par ceux qui en connaissent l'auteur. Le clergé surtout y trouvera une source jaillissante de pensées sur l'idéal chrétien, source dont il a tant besoin dans son travail social si absorbant de nos jours. D. A. V.

Dr Arnold Rademacher. — Religion und Bildung. Eine Kulturphilosophische Betrachtung. Bonn, P. Hanstein, 1935 ; in-8, X-230 p.

Qui ne sent que nous vivons aujourd'hui au déclin d'une époque mais aussi à l'aurore d'une ère nouvelle ?

Le déclin des derniers temps est dû aux faux principes qui en ont constitué la base depuis la Révolution française. Mais aujourd'hui on repousse les dogmes qui ont régné sur l'Europe depuis la fondation de la Ligue des Droits de l'Homme, on entrevoit où aboutit l'individu et la société si l'on reconnaît comme idéal dernier le matérialisme anthropocentrique.

Le réveil est venu avec le début du XXe siècle ; timidement on se rend compte du gouffre d'erreurs dans lequel on a vécu si longtemps et on comprend enfin qu'il est grand temps de réagir. Et pourtant on commence à parler d'homme nouveau, d'ordre nouveau, d'esprit nouveau, on dirait presque de religion nouvelle.

Mais cet homme nouveau doit se former s'il veut avoir demain le gouvernail du monde. La formation que l'on donne actuellement aux jeunes dans les universités, est-elle capable de former ces hommes complets, révolutionnaires et réformateurs capables de bâtir un monde meilleur ?

L'A., qui nous a donné l'an dernier un volume sur *Religion et Vie*, travail qui fut vite apprécié, traduit et commenté partout, présente aujourd'hui aux lecteurs un complément positif, constructif et une enquête sur les temps nouveaux.

« Pour un chrétien, dit-il, qui vit en ces temps fatidiques c'est un devoir de favoriser la naissance de l'homme nouveau et de préparer les voies à une culture véritablement chrétienne ».

L'éducation complète ne se fait pas dans les écoles, elle se fait encore moins dans les universités, où les professeurs ont pour seul souci de fournir « aux auditeurs » les éléments scientifiques qui leur permettront d'affronter avec succès les examens pour les grades académiques. Et cette carence se comprend assez : les institutions officielles sont forcément neutres en matière religieuse, et sans un but élevé, religieux, on ne peut fixer à l'homme que des cibles secondaires. Il faut donc réintroduire la question religieuse dans les chaires universitaires ou bien se contenter d'une culture secondaire. C'est seulement par une éducation « totalitaire » que

l'on peut espérer faire reprendre au monde qui va à la dérive son sens des vraies valeurs, et faire des hommes futurs de vrais hommes. Dans un chapitre particulièrement intéressant (p. 146-149) l'A. trace la filière de cette naissance en montrant comment l'homme complet s'élève graduellement d'un être religieux aux conceptions chrétiennes, d'homme chrétien il devient homme d'Église et enfin le tout s'épanouit dans l'homme œcuménique. C'est ce dernier aspect qui est le plus captivant car il fait comprendre que c'est en perdant la notion de l'unité chrétienne que l'Église a vu se perdre beaucoup de ses enfants. Dans la mesure que l'on retourne à l'unité entre hommes et à l'unité entre ces hommes, ou plutôt entre ce Corps constitué, et Dieu par le Christ, dans cette mesure, on retrouvera le sens perdu de l'humanité. A.

Hans Eibl. — Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, I. Herausgeber Theodor Steinbüchel I). Bonn, P. Hanstein, 1934 ; in-8, 202 p.

C'est l'histoire de la philosophie d'une douzaine de siècles : six avant et six après l'avènement du Christ. Et ce, pour démontrer le mouvement continu de la pensée humaine dans ce long laps de temps où se forma la base de notre pensée occidentale. Le passage du Rédempteur sur notre monde fut cause d'un brusque et puissant changement, plus dans l'ordre de l'être, que dans celui de la connaissance. Les plus grandes vérités du christianisme qui se fondent dans le mystère chrétien n'ont pas bouleversé le développement de la pensée humaine ; elles n'ont pas anéanti la profonde intuition des grands génies antiques. — Remarquons, dans le présent travail, la large place faite à Aristote et à Platon. Chez les théologiens grecs, l'idée du *Symposion* de l'ascension graduelle par les êtres vers l'Éternel se retrouvera, tandis que chez Tertullien et chez S. Augustin, la voie la plus courte pour aller à Dieu passe par l'âme. Ce dernier point suggère à l'A. la remarque suivante : « On peut affirmer que les chrétiens, en sondant les mystères et la vie divine dans l'intime de l'âme, ont découvert les mystères de la conscience ». Pour la philosophie, ce fut là un nouveau progrès. D. T. S.

B. Romeyer, S. J. — La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. I. Des origines aux Alexandrins (B. C. S. R.) ; Paris, Bloud et Gay, 1935 ; in-12, 188 p.

Contre ceux qui affirment que le « fait du Christ » n'a suscité dans l'esprit humain aucun accroissement de vie intellectuelle, l'A. prouve dans une étude synthétique d'histoire comment la Révélation chrétienne, décuplant les forces de la raison, a exercé sur le développement de l'intelligence humaine une influence capable de justifier une notion de philosophie chrétienne. Des « prémices juives » l'A. nous conduit jusqu'aux penseurs alexandrins (deux volumes suivants devant poursuivre jusqu'à Descartes),

en passant par l'Évangile, et les autres écrits du Nouveau Testament, les nombreux systèmes du monde gréco-romain (y compris les mystères païens), et l'élaboration d'une philosophie chrétienne dans la toute première littérature patristique. L'A. s'étend longuement sur S. Justin, le personnage de cette époque qui réalisa le plus grand effort pour unir la raison et la foi, et termine par un chapitre sur la gnose et l'antignose. On sait que cet ouvrage fait partie d'un ensemble, justifiant la même thèse, et qui comprendra au total 5 volumes de la même collection.

D. T. S.

Joseph Souilhé, S. J. — La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours. (B. C. S. R.) T. I, de Descartes à Chateaubriand ; T. II, Les temps modernes. Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-12, 154-155 p.

Une citation de Gabriel Marcel nous introduit dans le problème : « Le philosophe, aujourd'hui comme à toute époque, se trouve placé dans une situation historique dont il est très peu vraisemblable qu'il soit en mesure de s'abstraire réellement ; ce n'est que par une fiction dont il est dupe qu'il s'imagine pouvoir faire le vide en soi et autour de soi. Or, cette situation implique comme une donnée essentielle l'existence du fait chrétien... » Il s'agit donc de nouveau de l'influence silencieuse mais impérieuse du « fait du Christ » sur l'esprit du philosophe, influence qui imprime à la philosophie une nouvelle tonalité. Dans ces deux volumes, l'A. nous montre non pas tant la formation d'une philosophie chrétienne comme telle, mais plutôt l'idée chrétienne dans la philosophie toute pure, dans ses multiples systèmes et dans les rejetons de ces systèmes. Il en résulte une courte mais intéressante histoire de la philosophie qui, vue sous cet angle spécial, sort des cadres habituels. Le 2e volume traite surtout des penseurs de notre temps. Nous y trouvons de belles pages sur le renouveau spirituel en France, qui va même jusqu'aux *Deux sources* de Bergson. Très intéressantes aussi les pages sur les représentants de la philosophie religieuse russe. Enfin le mouvement néo-thomiste termine l'ouvrage. Remercions l'A. de cette étude, ainsi que de l'utile bibliographie qu'il a dressée après chaque chapitre.

D. T. S.

Umberto A. Padovani. — Arturo Schopenhauer. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, ser. I, XXI.) Milan, « Vita e pensiero », 1934 ; in-8, X-214 p.

Dans la littérature italienne, peu a été écrit encore sur le grand pessimiste. Le constatant, l'A. veut contribuer à combler cette lacune, non seulement pour honorer un homme qui avait eu jadis tant d'admiration pour « l'Italie éternelle », mais aussi parce que « ce fier ennemi de l'utopie démocratico-matérialiste, antiascétique et antichrétienne » aurait senti s'accroître son admiration devant l'état actuel de ce pays. Le présent

ouvrage (où les raisons patriotiques n'occupent qu'une toute petite place), est la première partie d'une trilogie sur la philosophie de Schopenhauer ; il sert d'introduction générale aux problèmes essentiels relatifs au philosophe, et comprend une étude des questions historiques nécessaires à la position du problème. Dans son milieu, en effet, Schopenhauer fait figure d'enfant terrible, conservant le goût des choses parmi d'autres penseurs qui perdent de plus en plus le sens réaliste du donné concret : situer le personnage n'est pas une tâche facile. Kant, Platon, les grands Hindous du Nirvâna sont les stimulants à réactions du philosophe. La fin de l'ouvrage est un instructif parallèle entre Schopenhauer et le poète italien Leopardi, précurseur de celui-là par son tourment du mal. La métaphysique du *Wille* serait le mystère de cette arcane. Aucun penseur n'a senti, comme Schopenhaner, l'irrationnelle position du rationalisme et de l'optimisme idéaliste. Profondément pénétré de la misère de la vie humaine, il tenta d'arracher le voile trompeur des vains songes de civilisation et de progrès. L'A. nous montre comment la solution proposée par Schopenhaner au problème du mal laisse ce problème intact. Son judicieux volume d'introduction nous fait désirer ardemment le reste de l'ouvrage. D. T. S.

Maurice Nédoncelle. — La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours. Préface par Albert Rivaud (Cahiers de la nouvelle journée, 26). Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-8, 202 p.

Le volume dédié à la mémoire de Newman et de von Hügel étudie avec une vraie « sympathie » quelques représentants éminents et croyants de la philosophie en Grande-Bretagne dans ces dernières quatre-vingts années : Mansel, Seth Pringle Pattison, Whitehead, Inge, qu'une introduction, très utile, situe dans leur milieu historique. La méthode de l'auteur est très objective en intention, et l'affectivité qui s'y mêle ne nous semble pas avoir nui à sa réalisation, conformément d'ailleurs à la gnoséologie générale qui se dégage de l'exposé, qui trouve son expression maîtresse chez Newman et que M. Nédoncelle rattache à la philosophie de l'*Action*. Dans un volume sur Friedrich von Hügel, paru récemment, la pénétration sympathique de l'auteur aura sans doute donné des résultats supérieurs encore, parce que le genre adopté ici était susceptible de surcharge ; il y en a eu, en effet, nous semble-t-il, avec un minimum dans les belles pages sur Inge. Faut-il ajouter pour terminer, combien l'ouvrage de M. Nédoncelle intéressera et sera utile, même au point de vue purement documentaire, à un étudiant en philosophie religieuse, et à un travailleur de l'union qui doit l'être un peu ? Telle, par exemple, cette phrase : « Souvent les philosophies manifestent des instincts et des sentiments profondément enracinés dans l'âme populaire » (p. 32).

D. C. L.

René Verrier. — Roberty. Le positivisme russe et la fondation de la sociologie. Paris, Alcan, 1934 ; in-8, 233 p., 18 fr.

L'ouvrage est dédié à G.-L. Fantin « en signe de notre culte commun pour Paul Adam et pour Eugène Roberty » — ce qui explique suffisamment le caractère dont il est revêtu. Quoi que l'on en dise, ce martyrologe angoissant de la pensée libre persécutée sous l'ancien régime russe, pâlit sensiblement dès que l'on jette un coup d'œil sur l'état actuel du monde civilisé. Pas à pas, l'auteur nous mène à travers la biographie de Roberty, brosse le cadre, nous faisant connaître la genèse et le contenu des nombreux travaux sortis de la plume de son maître regretté, en le faisant parler, le plus souvent, lui-même. Ainsi les pages qui se présentent abondent en citations empruntées à la totalité de la prodigieuse activité de Roberty ; d'où ce défaut inévitable d'être surchargé, sans pouvoir donner une idée bien claire de l'œuvre du sociologue bien connu.

Décidément, la ponctualité sera le premier trait qui sautera aux yeux de quiconque prendra la peine de parcourir le présent volume : environ 15 pages sont consacrées à toutes sortes de tables, les passages cités sont toujours soigneusement indiqués, l'ancien et le nouveau style des dates, les abréviations sont annotées et expliquées. H. P.

O. Lemarié. — Études de psychologie religieuse. Paris, Vrin, 1934 : in-8, 304 p.

Les trois études contenues dans ce volume ont successivement comme sujet, la foi, la pensée religieuse, le sentiment religieux. Le premier opuscule peut être un ouvrage de vulgarisation et s'adresse à la fois au croyant et à l'incroyant (à celui qui cherche, qui s'inquiète). L'allure en est plutôt apologétique et convient peu à une « étude de psychologie religieuse ». C'est ainsi que l'A. indique la méthode : « Au lieu de poser initialement une définition savante en laissant au fidèle et à l'incroyant à se retrouver en elle, nous nous adresserons à leur expérience pour la guider jusqu'à ce qu'elle ait rejoint la « notion » (p. 10). Mais n'est-ce pas une inexactitude que de vouloir mener celui « qui n'a pas vu » à la « notion » du don de Dieu ? La « notion » de la foi peut-elle précéder l'acte même, absolument *sui generis* ? En tête du traité, se trouve un article de pure philologie : le lexique de la foi. Les chapitres qui suivent nous parlent principalement de la foi païenne, de la foi d'Israël, de la foi chrétienne ; les considérations sur la complexité de la foi concrète nous semblent les mieux réussies. Cet exposé solide rendra des services au lecteur d'instruction moyenne, pour qui il a été écrit.

La valeur des deux autres études est peu remarquable. Il est possible de réunir dans une synthèse succincte ce que les théoriciens ont tiré au clair de la foi. Mais qu'est-ce qu'on peut dire de sérieux dans des petits canevas sur des sujets encore si obscurs que la pensée religieuse et le sentiment religieux ? « Notre but a été, non pas de tout dire, mais de

faire penser » dit l'A. Mais des affirmations dogmatiques et très discutables (p. ex. « le mysticisme des philosophes n'est guère que nominal » p. 255) ne peuvent créer que des conceptions simplistes et n'incitent pas à penser. J. v. d. V.

Pierre Guérin. — Pensée constructive et réalités spirituelles. Paris, Alcan, 1934 ; in-8, 451 p.

Ayant la hantise de l'objectivité, M. Guérin se croit obligé de sortir des cadres affectifs, sociaux et intellectuels et de vider sa conscience, pour arriver ainsi à l'Idée « purifiée » de la Religion. Selon le mot de Renan, l'on ne comprend bien une religion que si on en est sorti : *transeat*. Seulement, cela suppose un effort immense, et l'A. cherche dans le domaine trop vaste de la religion un point particulier pour rendre la tâche un peu moins disproportionnée à ses forces : il borne ses recherches à la piété, laquelle est « le côté affectif et le fond même de la religion, au moins chez les âmes les plus religieuses, lesquelles sont précisément les âmes pieuses » (p. 8) (Cette qualification gratuite doit évidemment rendre possible d'arriver à l'idée de la Religion en passant par l'étude de la seule piété). Ainsi l'A. nous donne un exposé copieux et plus ou moins réussi de la piété catholique, choisie entre tant d'autres à cause de sa généralité plus consistante.

La critique principale de cet ouvrage, prévue par l'A., mais à laquelle il n'a pas suffisamment paré, doit porter sur la méthode suivie. L'A. croit possible et même nécessaire d'étudier la religion et la piété à un point de vue areligieux et pas pieux. Citons un seul texte : « Nous voulons étudier la piété en elle-même, en tant que phénomène, pour la saisir dans son essence propre. C'est donc en elle-même, qu'il faut la chercher, non en nous ; et par suite il est nécessaire, pour la contempler philosophiquement en tant qu'objet, de la dégager des tendances particulières dont elle serait forcément tributaire, si nous allions la prendre dans cette intimité personnelle, où elle se mélange avec tout ce que nous sommes subjectivement». Nous ne nions point les difficultés extrêmes de l'introspection, surtout en pareille matière. Mais un fait psychique n'en reste pas moins inconnaissable « du dehors ». J. v. d. V.

Paul De Jaegher, S. J. — An Anthology of mysticism, edited with an introduction and biographical notes by... and translated by Donald Attwater and others. Londres, Burns, Oats et Washbourne ; in-8, 276 p., 7/6.

Cette traduction anglaise de l'anthologie mystique du Père De Jaegher parue en 1933 chez Desclée, veut amener les catholiques de langue anglaise à ne pas rejeter d'avance les lectures mystiques, mais à en apprécier la valeur religieuse pour toute âme de bonne volonté, dans une petite et claire introduction d'abord, dans des extraits ensuite qui vont d'Angèle

de Foligno à Gemma Galgani. Le choix des morceaux est brièvement expliqué mais insuffisamment, à notre avis, pour pouvoir apaiser l'étonnement de trouver des passages d'une mystique très spéciale, qui ne semble pas pouvoir être proposée pour modèle à tout le monde, à des profanes surtout. D. C. L.

Dom John Chapman. — The spiritual Letters of ...edited with an Introduction by Dom Roger Hudleston. Londres, Sheed et Ward, 1935 ; in-8, 330 p., 8/6.

Le savant historien qu'était le quatrième abbé de Downside, était en même temps un passionné de la théologie mystique. Le choix de ses lettres en est un témoignage, souvent charmant d'humour et de spontanéité, mais souvent aussi aride comme l'oraison dont elles se font le défenseur. Disons le mot, le livre est technique au point qu'il a suscité une polémique technique, qui semble vouloir se prolonger et même s'envenimer entre Mgr Goodier, S. J. et l'éditeur des lettres dom Roger Hudleston, ancien secrétaire et ami de l'Abbé. (Mgr Goodier dans *The Month* de juin et octobre 1935. D. R. Hudleston dans *Downside Review*, 1935, LIII, tiré à part par Sheed and Ward). Nous ne voulons pas prétendre dire notre mot dans ce débat entre théologiens mystiques. Ne pourrait-on pas cependant trouver un terrain d'entente dans la définition que donne Chapman du mysticisme : « mysticism is the use of *pure intellect* without images, and *pure will* without emotions » (p. 76) ? Ce n'est pas l'absence d'*actes* mais l'absence d'*actes des facultés inférieures*, distinction qui pourrait, peut-être, faire voir la différence de cet enseignement avec celui de Molinos. Malgré la parfaite orthodoxie de cette définition, elle nous paraît trop pessimiste du point de vue de la spiritualité orientale, qui n'a jamais eu trop de goût pour la tradition quelque peu « dualiste » venant du Pseudo-Denys. Les appréhensions de Mgr Goodier quant à l'influence malheureuse que la lecture pourrait avoir sur un public peu averti de théologie mystique, ne sont-elles pas exagérées ? Il est plus probable que cette influence n'ira pas au delà de l'ennui. Les lettres sont destinées à des initiés, et c'est là un caractère limitatif mais rassurant.

D. C. L.

Denys Gorce. — Lettres spirituelles de S. Jérôme. II. Les exemples (Bibl. patristique de spiritualité). Paris, Gabalda, 1934 ; in-16, 211 p.

Nous n'avons pas à recommander la lecture des Lettres de S. Jérôme : elles font partie du patrimoine spirituel et littéraire chrétien. Et de même ne devons-nous pas recommander une édition de ces lettres si elles sont traduites et présentées par M. Denys Gorce. Ce volume mérite d'être relu et étudié à cause des renseignements historiques, des leçons spirituelles que contiennent les biographies de ces saintes femmes qui menèrent la

vie monastique suivant la formule hiéronymienne en terre d'Orient, en Palestine. Description et topographie des lieux, état de la Palestine, institutions monastiques particulières, spiritualité du chrétien voulant se sanctifier à l'endroit même où le Christ vécut et mourut, voisinent et s'entremêlent et le charme que ces lettres dégagent est prenant.

Dom TH. BECQUET.

A. D. Sertillanges, O. P. — Recueillement. Dix minutes de culture spirituelle par jour (Coll. La vie intérieure). Paris, Aubier, 1935 ; in-8, 219 p.

88 méditations, groupées sous forme similaire à celle d'une retraite : recueillement, la destinée, la connaissance de soi, la possession de soi, l'art de vivre, richesse et pauvreté, l'homme de désir, le paradoxe, méditation sur la mort.

Le nom de l'auteur garantit la qualité des méditations, mais nous ne pouvons pas nous empêcher de leur objecter une certaine aridité qui n'encourage pas à leur lecture, excepté quelques-unes qui sont fraîches et attrayantes. D. M. S.

Hiéromoine Jean (Šachovskoj). — Pritča o nepravednom bogatstvě. (La parabole du bien mal acquis). Berlin, Éd. « Za Cerkov » ! Paris, YMCA-Press, 1932 ; in-16, 15 p.

Tout bien matériel n'est justifié que par le bien spirituel, éternel, qu'il peut aider à découvrir. I. A. C.

Métropolite Serge. — Počitanie Božiej Materi po razumu sv. Pravoslavnoj Cerkvi. O polnomočiach Patriaršago Městobljustitelja i ego Zaměstitelja. (Le culte de la Ste Vierge selon l'esprit de l'Église orthodoxe. — Les prérogatives du *locum tenens* patriarcal et de son remplaçant). Paris, Éditions Orthodoxes, 1934 ; in-8, 16 p.

La première étude du Remplaçant du *Locum tenens* patriarcal de Moscou reproduit un article publié par *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (*Journal du Patriarcat de Moscou*), N° 11-12. C'est une esquisse théologique de quelques pages très fournies. Voici son argument contre la doctrine de l'Immaculée Conception : cette théorie sape le dogme de la Rédemption, parce que, premièrement, elle affaiblit le lien du Christ avec l'humanité ; et, deuxièmement, elle suppose la possibilité d'une impeccabilité par prédestination fatale.

Le second article, tiré du même *Žurnal*, N° 1, est un plaidoyer *pro domo* qui a été entièrement traduit dans *Irénikon*, VIII, 1931.

I. A. C.

Archevêque Benjamin. — Vsemirnyj světilnik : Prepodobnyj Serafim Sarovskij, 1833-1933. (Saint Séraphim de Sarov, flambeau de l'univers). Paris, Éditions Orthodoxes, 1933 ; in-16, 184 p.

Irénikon a relevé le centenaire (t. X, 1933, pages 140-159) de la mort du dernier saint canonisé par l'Église russe. Mgr Benjamin lui consacre une belle hagio-biographie. On lit avec émotion l'histoire du doux saint de Sarov. Quelle que soit l'authenticité d'une vision que relate l'A., et où SS. Séraphim de Sarov et François d'Assise seraient apparus simultanément à une dame protestante, on ne peut s'empêcher de tracer un parallèle entre ces âmes élues. I. A. C.

Antone Tchékhov. — Correspondance (1876-1890), traduction Denis Roche (Collection des auteurs étrangers). Paris, Plon ; in-8, 379 p.

Comme suite aux dix-sept volumes déjà parus des œuvres de Čechov, la maison Plon publie le premier volume des lettres embrassant la première période de son activité littéraire. Il faut l'en remercier parce que grande est leur valeur pour pénétrer la personnalité de l'écrivain dont on a fêté le 75e anniversaire de la naissance ; ce sera surtout vrai dans les volumes qui suivront quand celle-ci possèdera l'indépendance matérielle, nécessaire pour pouvoir s'affirmer. Mais ici déjà malgré l'encombrement des péripéties financières et journalistiques, on est saisi par de hautes qualités humaines que des critiques russes aimeront d'attribuer au tempérament national : jugement original et sûr, probité intellectuelle, détachement humoristique, modestie sincère. L'historien des lettres russes trouvera des renseignements abondants sur le milieu littéraire de l'époque.

Il faut avouer que le génie de Čechov se prête mal à la traduction en français ; c'est peut-être une des raisons de son moindre succès dans le public de cette langue. Pour souligner encore, dirait-on, l'impression de gaucherie, le traducteur a rendu les noms russes propres non par leur équivalent français mais tels quels (Antone pour Antoine, Anufry pour Onuphre). Les notes explicatives du traducteur et de l'éditeur sont souvent exactes mais sont encore insuffisantes pour un lecteur français et se rapportent presque exclusivement aux autres volumes des œuvres complètes.

D. C. L.

M. Kurdjumov. — Serdce smjatennoe. (Le cœur troublé. L'œuvre de A. P. Čechov. 1904-1934.) Paris, YMCA, in-8, 209 p.

L'auteur veut pénétrer, dans son style désagréablement pathétique, l'énigme religieuse de Čechov, apparemment matérialiste mais tourmenté du problème de la vie. Chez lui comme chez tout homme russe la religion latente découlait « d'une très haute exigence envers la vie... et d'une angoisse du cœur et de l'intelligence devant la destinée humaine » p. 180. L'humanité médiocre des récits de Čechov (aucun homme ne lui semble indigne d'intérêt) ne perd jamais, même dans ses représentants les plus insignifiants, l'aspiration vers un idéal souvent vague. Ainsi s'explique la valeur et le charme de Čechov qui s'affirme toujours davantage.

D. C. L.

LISTE DES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

(Sauf indication contraire les ouvrages sont de 1935).
(La plupart feront l'objet d'un compte-rendu dans un prochain numéro.)

Abbaye de Saint-André, Lophem-lez-Bruges.
Dom Pierre Legrand, O. S. B. et Dom Benoît Thoreau, O. S. B. — *Les bénédictins au Katanga.* In-8, 279 p., 25 fr.

Académie théologique, Leopol.
De Gr. cath. Academiae theologicae secundo triennio peracto (1931-1934), 173 p.

Librairie Alcan, Paris.
Roger Farney. — *La religion de l'empereur Julien.* In-12, 148 p., 1934.

Librairie Beauchesne, Paris.
Marcel Viller, S. J. — *Dictionnaire de spiritualité.* V. Fasc. (Basile (Saint)-Bibliothèque).

Librairie Bloud et Gay, Paris.
Nicolas Yung. — *Le magistère de l'Église.* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, 69) 190 p.

Verlag Bonifacius Druckerei, Paderborn.
E. Kleineidam et O. Kuss. — *Die Kirche in der Zeitenwende, herausgegeben von...* In-8, 464 p. ; 10 RM.

Éditions de la Bonne-Presse, Paris.
H. Buvée. — *Memento pratique du ministère paroissial.* In-12, XI-324 p.

British Museum, Londres.
H. Idris Bell et C. Skeat. — *Fragments of an unknown Gospel and other early christian papyri.* 63 p., 5 tableaux, 4 sh.

Burns, Oates et Washbourne, Londres.
Rev. J. M. F. Barton etc. — *Pre-Nicene Church. A symposium.* In-12, XIV-280 p., 7/6.

Catholic University of America, Washington.
Sister Mary Emily Keenan, M. A. — *The life and times of S[t] Augustine as revealed in his letters.* In-8, XX-221 p.

Centenary Press, Londres.
Sergius Bulgakov. — *The Orthodox Church.* In-8, 224 p., 8/6.
J. G. Lockhart. — *Charles Lindley viscount Halifax.* I. 1839-1885. In-8, 285 p., 12/6.

Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.
Hermann Sasse. — *Die Einigung der Kirchen und das luterische*

Bekenntnis ; *Gedanken zur ökumenischen Bewegung*, revue LUTHERTUM' 1935, Heft 9, 257-276 p.

Librairie DESCLÉE DE BROUWER et C[ie], Paris.

ANDRÉ LETOUSEY. — *L'Évangile, règle de vie*. In-12, XX-668 p.

P. MANDONNET, O. P. — *Dante le théologien* (Bibliothèque d'histoire). In-8, 332 p.

LOUIS SOUBIGOU. — *Pages d'Évangile pour notre temps*, In-8, 194 p.

FAITH PRESS Ltd, Londres.

Rev. Hieromonk Alexis VAN DER MENSBRUGGE. — *From Dyad to Triad*. In-8, XXI-153 p., 7/6.

Librairie FLAMMARION, Paris.

HENRI BARBUSSE. — *Staline* ; *un monde nouveau vu à travers un homme*. In-16, 320 p.

FRANZISKUS Druckerei, Werl en Westph.

P. Dr. theol. WULPHUS VAN DER VAT, O. F. M. — *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwickelung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern, während des 13 Jhdes*. In-8, XI-267 p., 6,50 RM., 1934.

Librairie GARNIER, Paris.

ÉMILE CHAMBRY. — *Lucien de Samosate*, œuvres complètes. In-16. T. I : 527 p. ; T. II : 507 p. ; T. III : 538 p., 18 fr. par tome, 1934.

Librairie GRASSET, Paris.

DMITRY MEREJKOVSKY. — *Jésus inconnu*. In-8, 364 p., 25 fr.

Librairie GEUTHNER, Paris.

I. DE MANZIARLY. — *Pérégrinations asiatiques*. In-8, 407 p., 18 fr.

HERDER Verlag, Fribourg en Br.

JOS. GREDT O. S. B. — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. II. *Metaphysik und Ethik*. In-8, VIII-373, p. 5,60 RM. (6,00 R. M.).

DER GROSSE HERDER. — *Zwölfter Band* : *Unterführung bis Zz mit Anhang*. 1702 col.

Dr. ANTON RETZBACH. — *Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Juris Canonici*. In-16, XV-582 p.

ISTITUTO PER L'EUROPA ORIENTALE, Rome.

MARINA BERSANO BEGEY. — *Zygmunt Milkowski — Contributo alla storia dei rapporti polono-slavi nel secolo XIX*. In-8, 148 p., 10 l.

EVEL. GASPARINI. — *La cultura delle steppe*. (Morfologia della civiltà russa.) In-8, 217 p., 15 l., 1934.

ADA MIONI. — *Il « Boris Godunov » di Alessandro Puškin*. Studio storicocritico. In-8, 172 p., 10 l.

Éditions « JE SERS », Paris.

N. BERDIAEFF. — *De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale. In-8, 384 p., 24 fr.

Verlag J. Kösel und Fr. Pustet, Munich.

D Dr Richard Egenter. — *Das Edle und der Christ.* In-12, 143 p., 2,80 RM.

Martin Grabmann. — *Thomas von Aquin.* In-12, 231 p., 4,50 RM.

Librairie Plon, Paris.

Stephan Foot. — *La vie a commencé hier.* In-8, 260 p.

Literarisches Institut von Haas und Grabherr, Augsbourg.

Wilhelm Kosch. — *Das Katholische Deutschland* (21 Lief.). Col. 3201-3360, 1,80 RM. (3.60 RM.).

Marietti, Turin-Rome.

Rodolfo Bettazzi. — *Noces pures, noces fécondes.* In-16, 109 p., 5 fr.

Ven. Ludovicus Blosius. — *Speculum Monachorum.* In-24, X-85 p. 2 l., 1933.

Felix M. Cappello, S. J. — *De Sacramentis.* Tractatus Canonico-moralis. Vol. II, Pars III, *De Sacra Ordinatione.* In-8, XII-716 p., 27 l.

Caesare Carbone — *Circulus philosophicus seu Obiectionum cumulata collectio.* Vol. II : *Ontologia.* In-8, VII-597 p., 18 l.

P. Matthæus Conte a Coronata, O. M. C. — *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.* Vol. IV : *De delictis et poenis.* In-8, 675 p., 30 l.

G. Seraphinus a Loiano, O. M. C. — *Institutiones Theologiae Moralis ad normem iuris canonici.* Vol. II : *Theologia specialis.* In-8, 679 p., 25 l.

Ordo divini officii recitandi, Juxta kalendarium Ecclesiae Universalis pro A. D. bissextili MCMXXXVI. In-16, 133 p., 2,50 l.

D. Germanus Prado — *Devotionale pii clerici et religiosi.* In-16, VII-416 p., 7 l.

Ritus pro ordinibus conferendis. In-24, 116 p., 2 l., 1928.

Johannis Ludovici Vives. — *Colloquia.* In-16, VII-280 p., 5 l., 1934.

Oekumenischer Rat für Praktisches Christentum, Genève.

Methoden der Gottlosenbewegung, dactylographié, 32 p., 0,50 fr.

R. Oldenbourg Verlag, Munich-Berlin.

Albert von Trentini. — *Erziehung zur Persönlichkeit.* In-8, 121 p.

Édition de l'Auteur, Bercher (Vaud).

R. Paquier. — *Vers la catholicité évangélique.* (Église et Liturgie, n° 6). In-8, 39 p., 1.50 fr.

Anton Pustet Verlag, Salzbourg.

D. Dr Ildefons Herwegen. — *Antike, Germanentum und Christentum.* In-8, 80 p., 1932.

P. Thomas Michels, O. S. B. — *Das Heilwerk der Kirche.* In-8, 103 p.

Erik Peterson. — *Die Kirche aus Juden und Heiden.* In-8, 72 p., 1933.

Abt Ansgar Vonier, O. S. B.— *Das Mysterium der Kirche.* In-8, 60 p., 1934.

Edition REX, Bruxelles.
JEAN DENIS. — *La reine Astrid.* In-12, 186 p., 5 fr.

EDUARD SCHLUSCHE Kommissionsverlag, Lobnig (Moravie du Nord).
J. LORTZING. — *Um die Glaubenseinheit.* (Wiekenried-Bücherei). In-12, 91 p.

Bildenbandverlag L. SCHUMACHER, Erkenschwick.
Fr. A. BERNEVARD. — *Das Triumph des Kreuzes in Kunst und Glaube.* 3 films, 13 R M.

SÉMINAIRE S. MARIAE AD LACUM, Mundelein (Illinois).
DANIEL CULHANE. — *De Corpore Mystico doctrina Seraphici.* In-8, 109 p.

Édition de l'AUTEUR, Cernăuţi, rue Petrino 3.
C. A. SPULBER. — *Les nouvelles de Léon le Sage.* (Études de droit byzantin). In-8, IX+341 p., 300 lei ou 45 fr. fr., 1934.

Gebrüder STIEPEL Verlag, Reichenberg (Tchécoslovaquie).
D. ČYŽEVSKYJ. — *Hegel bei den Slaven* (Veröffentlichung der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der deutschen Universität in Prag. Hsg von Dr Franz Spina und Prof Dr Gerhard Gesemann, I. Reihe, Heft 9). In-8, 494 p., 112 c.

STUDENT CHRISTIAN MOVEMENT PRESS, Londres.
C. MARTINDALE, S. J. etc. — *The Way to God* (The Broadcast Talks), Second series. In-12, 178 p., 3/6.

TIPOGRAFIA UNIUNII CLERICILOR ORTODOŞCI din Başarabia, Chişinău.
NICODEM IONITA. — *Viaţa in Rusia Sovietica.* In-8, 29 p.

TYPOGRAPHIE PATRIARCALE, Alexandrie.
Χρ. Παπαδόπουλος. — *Ἱστόρια τῆς Εκκλησίας Αλεξανδρίας* (62-1934).

VITA E PENSIERO, Milan.
Mgr F. OLGIATI. — *La pietà cristiana.*

WICHERN Verlag, Berlin.
NIETZSCHE SONDERHEFT, revue ZEITWENDE, 1935, XII, nº 1, octobre.

Imprimatur.
Namurci, 15 oct. 1935.
A. COLLARD, vic. gén.

Cum permissu superiorum.

IMP. J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XII

Nº 5. 1935 Septembre-Oct

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ